مؤتمر المرأة

الدكتورة مها قنوت
وزيرة الثقافة

يطيب لي في بداية كلمتي أن أوجه التحية لكم ولبلدكم الصديق، وأن أهنئكم على ترؤسكم هذه الدورة الهامة. كما يطيب لي أن أتقدم بالشكر للأمين العام للأمم المتحدة السيد كوفي عنان على بيانه الافتتاحي.وكذلك أتوجه بالشكر إلى رئيسة لجنة أوضاع المرأة على الجهود التي بذلت حتى الآن للوصول بهذه الدورة إلى الغاية المنشودة.

(*) كلمة السيدة الدكتورة مها قنوت وزيرة الثقافة في مؤتمر المرأة العالمي الذي انعقد في الولايات المتحدة الأمريكية بتاريخ (٥-٩) حزيران لعام / ٢٠٠٠م/ .

السيد الرئيس

اسمحوا لي بدايةً أن أنقل إليكم تحيات السيد الرئيس حافظ الأسد رئيس الجمهورية العربية السورية وأمنياته الصادقة بأن تكلل اجتماعات هذه الدورة بالنجاح المأمول والذي يساعد على تحقيق الأهداف التي نسعى إليها في هذا المؤتمر: أما بعد

فأن نلتقي من جديد بعد خمس سنوات مضت على مؤتمر بكين.. فإن هذا يعني أننا نستشعر حاجةً مُلحةً للقاء نقوِّم فيه أداءنا ونستعرض معاً خططنا التي وضعنا منذ سنوات خمس.. فأين نحن الآن؟ ماذا فعلنا بعد بكين..؟ هل انطلقت آمالنا مجنحةً بسراب الحلم... سيارةً خلف وعد الأماني.. غيمةً تحمل العطاء وعداً...؟ ممهورةً بحماس شهده العالم قبل سنوات... هل بدأنا نترجم خطواتنا في طريقٍ لم يكن في يوم من الأيام مفروشاً بالزهور..؟ هل حاولنا ولو قليلاً أن نبدد ما اكتسح العالم في السنوات الأخيرة من خوفٍ وفقرٍ وحاجةٍ إلى الطمأنينة..؟

هل امتدت أصابع النساء تتشابك كي تقف في وجه كل ما من شأنه أن يردها إلى الوراء أو يعيق تطورها...؟

أم أن أغنية التعثر ما زالت حُداءً تنشده المرأة في مشارق الأرض ومغاربها...؟!

بيد أن الحاجة إلى تكاتف النساء وصمودهن تبدو في الآونة الأخيرة اكثر إلحاحاً لأن ما يعترض العالم من جهالةٍ وضغوطٍ اقتصاديةٍ واجتماعيةٍ سوف يهدد مسيرة المرأة... بل مسيرة الحضارة الانسانية لأعوام طويلة.

إن النساء في بلدي ينظرن إلى هذه الدورة على أنها تفعيلٌ لإصرار لم يتراجع، وتثبيتٌ لعزيمةٍ لم تتبدد، ووقفةٌ أخرى نحو دفع جديد إلى الأمام ونحو تقدم وتطور لا بد منه.

فإذا كانت الأهداف تتمحور في المساواة والتنمية والسلام، فإن المساواة تعني ما يبذله العالم من أجل تكافؤ الفرص بين المرأة والرجل، إذ لسنا متعصبين مع المرأة ضد الرجل ولا مع الرجل ضد المرأة بل نحن مع تحقيق العدالة بين الطرفين حين يأخذ كل ذي حقٍ حقه تبعاً لكفاءته وجهده وعمله... بعد ذلك فالعدالة أن يحمل الطرفان عبء الحياة ومواجهتها، والغبن أن يتربع في العربة طرفٌ بينما يجر العربة طرفٌ آخر متعبٌ كل الحياة..

وعلى هذا فإن المساواة هي في تحقق العدالة وفي تكافؤ الفرص وفي الإحساس أن أحداً لا يشعر بالقهر وسلب

الحقوق. ونحن في سورية نعتز بما وصلت إليه المرأة من تحقيق لهذه الفرص المتكافئة تطبيقاً لما تعتمده السياسة الحكيمة للسيد الرئيس حافظ الأسد من اهتمام كبير بقضية المرأة،ودفع مستمر لكل ما يتعلق بتطورها وتعزيز حضورها في كل المجالات. إذ لم تعد العلاقة في بلادنا بين المرأة والرجل علاقةً بين طرفين متقابلين بل أصبحت علاقةً بين طرفين متزاملين ينظران نحو وجهة واحدة تتركز فيها مصالح الوطن وقضايا الأمة وسعادة الإنسان. فلا فرق عندنا بين المرأة والرجل في قوانين العمل، فالمرأة في سورية تنال أجراً متساوياً مع الرجل كما تتمتع بفرص عمل متساوية في مختلف مناحي الحياة، وهي تواجه الحياة مع الرجل بجهد أكبر كي يبدأا معاً القرن الحادي والعشرين بكل تحدياته.

أما التنمية... فهي شغلنا الشاغل نساءً ورجالاً، بل إن المرأة تشعر أن عليها أن تضاعف الجهود دائماً لأن إرثها الإنساني حمّلها جهوداً مضاعفةً كي تلحق بالركب الحضاري فتماشي الرجل وتسابقه شأنها في ذلك شأن كل نساء الكون. وتقوم سورية بعملية التنمية الاجتماعية

معتمدةً على الذات، مركزةً على حسن تنشئة العنصر البشري من ذكور وإناثٍ على أسسٍ قويمةٍ تعتمد أن الإنسان هو غاية الحياة وهو منطلقها. فالتعليم الإلزامي في المراحل الابتدائية ومجانية التعليم بكل مراحله دون تمييزٍ بين الذكور والإناث، كما أن الخدمات الصحية أصبحت شبه مجانيةٍ للجميع، وسُنّت التشريعات التي تكفل مساهمة المرأة على قدر المساواة مع الرجل لتحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية كي تصل المرأة إلى أعلى مستويات الحياة.

من جهةٍ أخرى فقد عزز تنفيذ الاستراتيجية الوطنية بعد بكين، ونهج التعددية الاقتصادية في سورية تمكين المرأة من زيادة مساهمتها في النشاط الاقتصادي، ودعم دورها الإنتاجي. وأسست لجنة سيدات الأعمال الصناعيات في منتصف عام/١٩٩٩/ لتنظيم جهود المرأة وتفعيل دورها في التنمية الصناعية. وحققت المرأة العربية السورية باستمرار حضوراً متميزاً في جميع مواقع السلطة واتخاذ القرار، فقد تقلدت مناصب وزارية ومواقع متقدمة في الجيش والشرطة وقيادات الأحزاب السياسية، وفي السلطة التشريعية زادت نسبة أعضاء مجلس الشعب

من النساء من ٩.٦٪ عام/١٩٩٥/ إلى ١٠.٤٪ عام/١٩٩٨/ وعينت المرأة في منصب نائب عام في الدولة لأول مرة عام/١٩٩٨/ ليضاف بذلك موقع آخر إلى مواقع صنع القرار.

وتساهم المنظمات الشعبية والجمعيات الأهلية التطوعية بفاعلية في حركة المجتمع وتقدمه ومما لا شك فيه أن منظمة الاتحاد العام النسائي في سورية قد دفعت مسيرة المرأة نحو مراحل متقدمة من الوعي وتنظيم الجهود، وحققت مزيداً من فرص تعليم المرأة وتأهيلها ومشاركتها بشكل أكثر فعالية في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية.

أما السلام.. فهو الهاجس الذي تعيشه المرأة في بلادي، إذ هي كانت وما تزال تعاني من حالة خرقٍ دائمة من إسرائيل لكل ما من شأنه أن يترجم حلم السلام إلى واقع مأمول. فإسرائيل التي تزعم أمام العالم أنها تعمل من أجل السلام في الشرق الأوسط، ترفض تنفيذ أسس مؤتمر مدريد المبنية على قرارات مجلس الأمن ذات الصلة ومبدأ الأرض مقابل السلام، الأسس التي من دونها لا يمكن تحقيق سلام عادل وشامل في الشرق الأوسط، إضافةً إلى ما تعانيه المرأة

العربية السورية من واقع الاحتلال الإسرائيلي للجولان وما تتعرض إليه من شتى أشكال العنف، ومن انتهاك واضح من قبل إسرائيل لحقوق الإنسان ومن قهر وضغط تعانيه المرأة السورية تتقاسمه مع أختها الفلسطينية تحت الاحتلال الإسرائيلي الذي ينتهك بشكل صارخ ميثاق الأمم المتحدة، ومبادئ القانون الدولي، والقانون الدولي الإنساني، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

إن سورية تؤكد مجدداً أن خيارها الاستراتيجي هو السلام العادل والشامل الذي يجب أن يكون خياراً لإسرائيل أيضاً، آخذين بعين الاعتبار أن سورية لن تتخلى عن ذرة واحدة من ترابها الوطني. ونحن نحث المجتمع الدولي، من على هذا المنبر الهام، على مساندة سورية في مطالبتها بتطبيق قرارات الأمم المتحدة وبخاصة القرارين/٢٤٢/ و/٣٣٨/ ونؤكد ضرورة انسحاب إسرائيل الكامل من الجولان السوري المحتل إلى خط الرابع من حزيران عام١٩٦٧ كي يسود السلام العادل والشامل، سلامٌ يضمن حقوقنا وكرامتنا، كي يعم المنطقة الاستقرار اللازم

وتعود الحياة إلى ما خربته الحرب وأنهكه العدوان.
ولا يفوتني أن أشير إلى أن المجتمع الدولي على يقين أن الشعوب الحرة لا يمكن أن تموت مهما طال الاحتلال... والدليل على ذلك هو لبنان بصموده وصمود شعبه في الجنوب... الذي حقق الانتصار على العدوان الإسرائيلي فولى منهزماً من الأراضي اللبنانية المحتلة. حيّوا معي شعب لبنان ونساء لبنان... وجنوب لبنان... وانتصار لبنان.

وفقنا الله جميعاً لما فيه خير المرأة والمجتمع والإنسان في كل مكان على وجه الأرض.

والسلام عليكم

دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة

د. هاني يحيى نصري*

للتعريف بالفلسفة:

كي تلبي مثل هذه الدعوة كما في عنوان هذا البحث، شأنها شأن أي دعوة أخرى لأمسية أو لقاء أو لنزهة، عليك أن تلتزم بقواعدها قبل أن تسأل عما فيها، فإذا أنا دعوتك للعشاء مثلاً لن تسألني ماذا سأطعمك، قبل أن تسأل عن مكان الدعوة ووسيلة الوصول إليها؟!

* د. هاني يحيى نصري: باحث من سورية. دكتوراه في الفلسفة من الولايات المتحدة. آخر مؤلفاته: «أخبار سقوط غرناطة».

إن مكان هذه الدعوة إلى تاريخ الفلسفة بدأ من عند الإغريق، وزمانها في القرن السادس قبل الميلاد، وتحديداً من مدينة «ميلوتس Miletus» الاغريقية في آسيا الصغرى، التي هي اليوم على شواطئ «تركيا»(١) حيث ظهر الفيلسوف «طاليس» الذي استطاع من خلال منهج الحوار المحدد حول الظواهر الطبيعية، أن يتنبأ بخسوف الشمس عام «٥٨٥ قبل الميلاد»، فما هو منهج الحوار المحدد هذا، الذي مكن «طاليس» من رصد ظاهرة طبيعية بدقة توازي دقة أجهزتنا المتقدمة «التقنية» اليوم؟!

إن منهج الحوار المحدد أو الديالكتيك، يعني بكل بساطة ماتعنيه العبارة الاغريقية القديمة: «ديالوغو»، التي هي عكس: «مونو- لوغو» أي أن تحدث نفسك أو لاتسمع سوى رأيك الشخصي.

ونحن اليوم لانستعمل كلمة «المونولوج» إلا بالمعنى الفني الغنائي، حيث يقف المغني أو الزجال النقدي، ويصب جام طباقاته و جناساته على من يريد أو مايريد أن ينقد.

هذا هو الصنف الوحيد من «المونولوج» الذي نراه، أما «المونولوج» الخطير الذي لانراه، لكنه يفتك بكل نظرة معرفية، وبالتالي بكل نظرية معرفية عندنا، فهو عدم سماع الآخر، والاستهانة بكل رأي لايصدر من أنانا المتغطرسة.

لكن من غطرس هذه الأنا، ودفعها إلى انكار قيمة أي تجربة إنسانية مع الوجود سواها؟!

الجواب هنا في المناخ الديموقراطي، إذ بدون هذا المناخ - والذي ساد لأول مرة في تاريخ البشرية عند الإغريق، ولن نتحدث عن أسباب سيادته- أقول: بدون هذا المناخ لن تستطيع أن تحتك بأكفاء، والرجل المحاط بالعبيد

Jonathan Barnes, The Greeks and their world, Ponguis U.SR, 1999, P12.(١)

والأذلاء والرتب والتراتبيات الإجتماعية، لن يحترم عند الآخر أي رأي، ولن يجد فيهم أي تجربة وجودية يمكن الاستفادة منها.

الديالوغ لايمكنه أن يحصل إذاً إلا بين أكفاء، بينما المونولوج لايثمر إلا حوار الطرشان، والعامل الحيادي اجتماعياً الذي يشجع هذا على حساب ذاك أو العكس، هو وجود أو انتفاء الديمقوقراطية أي وجود أو انتفاء الأنداد.

مجتمع الأنداد هو الشرط الضروري إذا لصناعة حوارات محددة، أي حول مواضيع لايزيح المتحاورون عن محاورها الأساسية، وهم يحترمون تجربة بعضهم البعض مع هذه المحاور، ويفيدون من اخصابها.

إن التجمعات المنعزلة «سرانياً» من أجل متعة مثل هذه الحوارات خوفاً من أي تهمة تنالها من سوء فهم «اللاأنداد» إذا صح التعبير، تخسر لعبة سطوع الحقيقة، وتنجر حتماً لباطنية مونولوجية ضحلة، تثمر بدل الفلسفة، الإبن اللاشرعي لكل تفلسف: الدوغماطية والانغلاق والتعصب، وبهذا تتخرج «العقائد» تحت غطاء البحث عن الحقيقة والتفلسف، وهي لاتمت لها بأي صلة شرعية.

الدعوة التي أقدمها لك الآن أيها القارئ إذا للدخول في تاريخ الفلسفة، هي دعوة إلى الحوار المحدد، لكن بين أكفاء، هذا هو شرطها، أما وسيلة الحصول عليها فهي مستحيلة بدون ديموقراطية لأنك إذا لبيت مثل هذه الدعوة وفي ذهنك أي سرانية «مونولوجية» متعالية، أو أي عقيدة عمياء- دوغماطية- بأنك تعرف الحقيقة و تمتلكها، فإنك سوف تستهين بمحاورك، ولن تهتم بأي تجربة وجودية خاصة، وهذا يخالف كل نظريات علم النفس الإجتماعي المعاصرة، فنحن كي (ننتمي إلى أي ثقافة اجتماعية

يجب أن نتمثل مجموعة هائلة من المعلومات، التي تشكل جماع معرفتنا عن هذه الثقافة، والكثير من هذه المعلومات تنقل لنا بشكل شفهي على شكل تعليمات وتعاليم، من أهلنا وأساتذتنا، والآخرين الذين نحتك بهم»[١]، فإذا كانت هذه التعاليم والتعليمات منقولة لنا بشكل وعظي، يبرر هذه العقيدة أو تلك "Dissonance"، فقد تودي تلك التبريرات بالجماعات الى أقصى حدود السلوك اللاعقلاني، بدءاً من قبول الأزياء الغربية للوعاظ، وانتهاء بالخضوع إلى أشد الآراء المتطرفة، كما حصل في "Guyana" من انتحار جماعي لجماعة "Jones" التي غادرت الولايات المتحدة لتعيش في أدغال تلك الدولة، «غويانا» من أمريكا الجنوبية[٢].

إن «جونز» الذي شكل تلك الجماعة ثم طالبها بالانتحار، شأنه شأن أي دوغماطي حزبي، لم ير من تجربة أتباعه الحياتية مايستحق النقاش والحوار، رغم أنه ربيب الثقافة الديموقراطية الغربية، وهذا يعني أن الديموقراطية ليست نظام حكم سياسي فقط، بل موقف شخصي فلسفي، بدونه لايمكن قيام أي فلسفة، وهو يقوم في أساسه على مرتكزين:

- أهمية الحوار العلني العقلاني المحدد، ورفض السرانية.

- أخذ التجربة الحياتية- الوجودية- للآخر الذي تحاوره بعين التقدير الذي تقوم عليه عظمة كل فرادة وفردية ضمن النوع.

وإذ يركز علم النفس اليوم على تغيير الجوانب غير المرغوبة في الشخصية، في كيفية الحوار وتعزيزه مع الآخرين، والتعامل مع رفض وقبول الأفكار[٣]، لازال ينسجم مع ذاك المطلب الاغريقي القديم بضرورة

---

(١) Lyle E. Bourne, jr, Psychology, Holt Rinehart and winston, N. Y 1988, P318.

(٢) Ibid, P 324.

(٣) Ibid, P 307.

أخذ التجربة الحياتية للآخر بعين التقدير والفرادة والأهمية، بقدر أخذ أهمية عملية تمثلنا لثقافاتنا من خلال المعلومات الشفاهية التي نتلقاها من مجتمعاتنا على تعددها.

ذاك المطلب هو أساس تاريخ الفلسفة، وليس أساس تاريخ الفلسفة بالرغبة في معرفة الحقيقة والبحث عنها فقط، عبر سبل العقل لا النقل وحده، ذلك أن حب الحكمة والشعور بالدهشة إزاءها وإزاء كل هذا الوجود، لايمكنه أن ينتج فلسفة دون الأسس الديموقراطية لمنهج الحوار المحدد، وبغير هذه الأسس تظل التقريرية والنقلية اللاعقلية والدوغماطية والسرانية سيدة الموقف.

موضوعات الفلسفة قبل السقراطية وطروحاتها:

على أساس منهج الحوار المحدد بين أنداد ذوي تجارب محترمة، حول إشكاليات فهم مانريد تحديده، تبرز صعوبات تحديد هذا الموجود-المتواجد- من ذلك، ومدى علاقته مع المتواجدات المشخصة الأخرى، والوجودات المجردة أيضاً، أي تبرز مشكلة الوجود كما هو معطى وموجود أمامنا، لذلك قيل إن كل تاريخ الفلسفة منذ ماقبل «سقراط» وحتى اليوم، عبر ألفين وخمسمئة سنة مضت، هو في رصد علاقة المتواجدات في لانهائية فرادتها مع الوجود في عظمة شموليته، وبعبارة فلسفية: «رصد الأنطولوجيا في علاقتها الحميمة مع الكوزمولوجيا».

أي أن المشكلة الرئيسية في الفلسفة والتي أثيرت عبر تاريخها، وتثار الآن، وستظل موضوع نقاش حواري متعدد التحديدات إلى الأبد، هي ما الوجود في الموجودات، ما الوجود في التواجد، أي ما الوجود في الموجود.

فنحن البشر وجدنا أنفسنا في عالم لابد لنا في اختياره، ووجدنا قوانين تحكمنا في هذا العالم من كل جهة، ولنا قدرات في هذا التواجد تسمح لنا بأن نضع هذا القانون في مواجهة ذاك، كي نحقق مانريد، وتسمي المسؤولية تلك القدرة: بالحرية.

هذه الحرية ليست حبيسة الذاتية فقط، بل رهينة الموت والفناء أيضاً، حتى ليبدو الإنسان وكأنه في كل سلوكه الحياتي مجموعة تحررات بين جبري الولادة والموت.

ولما كان الزمن هو الذي يحدد هذا «البين» ظهر السؤال الفلسفي القديم: كيف يمكن لأمر لامادي التحكم بكل مادة، وأعقبه السؤال الحديث عن الزمن، بالقول إنه نتاج المادة وبعدها الرابع - إن شئت - ينشأ معها منذ أول ظهورها في الفراغ الذي تنشه[1]، وهكذا ظلت مشكلة الزمن منذ «هرقليطس» الذي قال: (في النهر نفسه نحن ننزل ولاننزل، إننا نكون ولا نكون)[2]، حتى «هوكنغ» الذي دعا إلى الغاء مفهوم الزمن المطلق[3]، ومشكلة الزمن لازالت تؤرق كل إنسان لأن به تَحَوُّلُ الدهر الذي يفني كل شيء، فبه أساس مشكلة الموت، أي إلغاء الوجود أو فك الإرتباط معه من خلال تحلل التواجد - هذه الكينونة -.

وعلى ذات الشاطئ الذي ولد فيه «طاليس Thales» وفي الزمن نفسه تقريباً ولد «هرقليطس Heraclitus» في القرن السادس قبل الميلاد، ليلاحظ أن العلاقات المخفية في الوجود أقوى من كل العلاقات الظاهرة فيه، لذلك قال: (إن الطبيعة تحب أن تتخفى)[4]، كيف هي تفعل ذلك؟!

كان الجواب «الهرقليطي» في قانون وحدة النقائض، قال: (الأشياء الباردة تستحيل حارة والأشياء الحارة تستحيل باردة، والمبتل يجف، والجاف

---

(١) Stephen Hawking, A Brief History of time, Bantan Books, N.Y 1997, PP17-39.

(٢) مجاهد مجاهد، شذرات هرقليطس، دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٠، ص ٩٤.

(٣) Ibid, P23.

(٤) الشذرات، مرجع سابق، ص ١٠٨.

يصاب بالرطوبة)[١]، ولكن لماذا كل التناوب المجهد للأشياء ولنا، والذي نسميه «الصيرورة»، لأن كل الأشياء بالأساس هي شيء واحد؛ تماماً «كهرقليطس» الشاب الذي هو نفس «هرقليطس» الكهل، فعلينا بالحكمة إذا محاولة فهم الغرض الذي يوجه الأشياء، شرط أن (لاتدعونا نلقي بالتخمينات كيفما اتفق عن أعظم الأشياء وأخطرها)[٢]، ألا وهو الغرض أو اللاغرض الذي يوجه الأشياء عبر الصيرورة، التي نخضع لها ولايمكننا أن نتجنب قوانين التناقض الحتمية فيها، رغم أن الناس والأشياء التي تلاقت عبر هذه القوانين، تسعى لايقاف خرقها وتمزيقها لتلاقيهم، عبر قوانين تلاقي المتشابهات الحتمي، وعبر البحث الفلسفي عن الثوابت وراء المتغيرات التي تحكم كل صيرورة، بينما الواقع كما يؤكد «هرقليطس» لايدل على امكان بلوغ لا لحظة تلاقي كل المتشابهات في الكون، ولا لحظة امكان توقف الصيرورة فيه، فمثل هذه اللحظة الإفتراضية تلغي التواجد، والسؤال الهرقليطي الهام هو: هل يمكن أن يبقى أي وجود إذا ألغي التواجد، ولماذا لايمكن ولوج الوجود دون المرور بهذا التواجد الأخرق الخاضع للصيرورة؟ وأي «لوغوس» أو قانون كلي للكون (الأشياء جميعاً تظهر إلى حيز الوجود بمقتضى هذا القانون)[٣]، يعمل عبر كل عظمة هذا الوجود من أجل هذا التواجد- الكينونة- التافه، لذلك قال «هرقليطس»: (ويخلفون وراءهم أطفالاً ليصبحوا بدورهم ضحايا القدر والمصير)[٤].

---

(١) الشذرات، مرجع سابق، ص ٩٨.
(٢) الشذرات، مرجع سابق، ص ١٧٢.
(٣) المرجع السابق، ص ٨٢.
(٤) المرجع السابق، ص ٥٧.

إن موضوع الموت والصيرورة والتواجد و «اللوغوس» أي رابطة القوانين ببعضها، وحتى العدمية هي موضوعات ماورائية لامفارقة، والفرق بين الماوراء أي الحامل لكل عيان ظاهر، والمفارق الخالق له، هو المفصل الفارق بين الدين والفلسفة، فما وراء الطبيعة لايعني ما هو خلف هذا الوجود، بل يعني حوامله المقومة له، وهذه الحوامل التي يمكن للعقل التعامل معها برزت لافي شذرات مابقي مما كتبه «هرقليطس»، بل في شذرات ماتبقى من كل الفلسفة قبل السقراطية- من كل ميتافيزياء-، وقد عالجها كل فيلسوف بجانب حواري محدد، في نهج حواري محدد من خلال فكره أطر السير فيه، وقد خضع الإطار «الهرقليطي» شأنه شأن كل محدود محدد يعالج مطلقات، إلى الكثير من التفسيرات المختلفة وحتى التعسفية فأطروحة «ماركس» للدكتوراه مثلاً كانت حول المنهج «الهرقليطي»، وما أقصده بالتعسف هنا أن الموضوعات التي طرحتها الفلسفة منذ بداياتها، هي ذات الموضوعات التي نطرحها الآن، والفارق هو فقط اختلاف العقل العملي، أما العقل النظري الفلسفي فواحد في منطلقاته التنظيرية النظرية، التي لايلبث العقل العملي إلا أن يضيق حدود تخميناتها، ليضعها في تشعبات إتجاهات أصح وأدق ثم بالتالي أوسع، وبعبارة أخرى إن العقل العملي التجريبي يفرض نفسه على مسارات تاريخ الفلسفة عقلياً ومن داخلها، خلافاً للعقل النقلي الذي يطالب الفلسفة دوماً بتأكيد مسلماته الاعتقادية.

ولعل المسألة أوسع من أن تقتصر على هذين المتنازعين العقل والنقل، أو العقل العملي والعقل النظري، لأن التعسفية تطال وجهات النظر، وحتى أكثرها ادعاءً للحيادية والموضوعية، فكل وجهة نظر تخرج عن الحوار المحدد بمنهج البحث عن الحقيقة حتى ولو نحو وجهة النظر الذاتية في فهم تلك الحقيقة، هي وجهة نظر تعسفية، ونحن لايمكننا تخطي

هذه الذاتية في أي أمر، فما بالك حين نبحث ونؤول شــذرات فلسفيــة غير متكاملة كما في معظم جماع الفلسفة قبل السقراطية.

فإذا نحن انتبهنا إلى أسس تعسفيتنا هذه، في طرحنا لموضوعات وطروحات الفلسفة قبل السقراطية، قللنا لا من حتمية ما نقرره حولها فقط، بل من احتمال الوعظية والتقريرية النقلية فيما نقول، ومن أثرهما فينا أيضاً، وفي من ندعوه للدخول معنا في شعاب تاريخ الفلسفة، كجزء من تجربة انسانية قصيرة العمر -الفلسفة- بالنسبة إلى عمر الإنسان على الأرض «٢٥٠٠ سنة- مطروحة من ٣٥ ألف سنــة عمــر الإنســـان الحـديث على الأرض»، وأقصر بشكل لا يذكــر بالنسبــة لعمــر العقــل الكلي أو «اللوغوس» حسب تعبير «هرقليطس» في الكون ككل[1]؟!

فـإذا كـان «اللوغـوس» كـمـا قـرر «هرقليطس» هو العـقل الكلي، فالإنسـان مرآته العاكسة، وهذا يقود إلى سؤال زودنا به العقل العملي اليوم ومن نتاج معـرفتنا بالمدة التي تفصلنا عن الانفجار الأول "Big Bang"، والسؤال هو: لماذا انتظر «اللوغوس» على الأقل «٢٠ مليون سنة» حتى يرى انعكاسه بالإنسان كمخلوق (كل ما يراه بعدما يستيقظ هو الموت، وكل ما يراه خلال الرقاد هــو النــوم)[2]، وكـأن هنــاك دومــاً عظمــة لا تنحــل إلا إلى ضحالات، وضحالات وسخف يمارسهما الإنسان يومياً بسبـب كل هذه العظمة من جهة أخرى، إضافة إلى استهتار واضح من العقل الكلي بمعنى الزمن وأثره الغالب علينا بالصيرورة، أي استهتار بنا.

فإذا كانت ضحالاتنا ناشئة من نقصنا ونقص الحكمة في أنفسنا، فعظمة العقل الكلي التي أدت إلى هذا النقـص، هــي عظمــة قائمــة على «كوزموس Cosmos» متوازن، من توازنه تنشأ كل حكمة، ونحـن

(١) من ١٥- ٢٥ مليون سنة.

(٢) المرجع السابق، ص٤٤.

إذا أحببنا الحكمة لأننا نحب التوازن، وهو فينا من جهة أخرى، فنحن والكون «كوزموس» من طبيعة واحدة، أساسها الثابت هو التوازن، لكننا نختلف اختلاف الجزء عن كل كل.

لكنك لكي تعرف معنى التوازن عليك أن تتقن التعامل مع الرياضيات والأعداد، كما قرر «ڤيثاغورس Pythagoras»، وعلى هذا الأساس لم يعد يتحدث عن الحكمة التي هي رهن العقل الكلي «اللوغوس» وحده، بل راح يتحدث عن حبها، فاستحدث «ڤيثاغورس» لنا عبارة الفلسفة لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني، كما استحدث عبارة «كوزموس» بدل «أسترونومي Astronomy» و «آسترولوجي - تنجيم -».

ونظراً للطبيعة المشتركة بين الرياضيات والمنطق التي أكدها بعد ذلك «رسل»، وقبلها مفهوم المهندس الصانع، الذي استعاره الشاعر الصوفي «بليك William Blake» من مفهوم الصانع أو الله في الفلسفة الإسلامية أقول: نظراً لصلة كل هذا مع الفلسفة، فالفلسفة ليست أكثر من لعبة معادلات فكرية، يجب أن تكون الأحرف المعبرة عنها بدقة وصرامة الأرقام الرياضية.

وعلى هذا الأساس قامت كل فلسفة «أفلاطون» بعد ذلك، في كل تلك الصلة الواضحة في كل حواراته مع الڤيثاغورية، فكل مطلب التحديدات والتعريفات على لسان «سقراط» لديه لايخرج عن هذا الإطار.

تماماً كما لم يخرج «ڤيثاغورس» عن الشاطئ الذي ولد فيه كل من «طاليس وهرقليطس» القريب من "Mileuts" أي شاطئ "Samos"، وعلى أفكاره تتلمذت «الأفلاطونية» و«الأرسطوطالية» إلى حد أن كلاً من الأكاديمية المشائية و «الجمنيزيوم» الأرسطوطالي، كانتا تحت شعار: «لن يدخل هذا المكان أي جاهل بالرياضيات».

هكذا تجد أن دعوتي لك أيها القارئ للولوج في تاريخ الفلسفة، لم تبدأ من المدارس المختلفة للفلسفة قبل السقراطية، بل سارت على خطى مدرسة أساسها «طاليس»، وقاعدتها الأرسطوطالية التي لازالت حية وفعالة في كل تفلسف اليوم، مروراً «بهرقليطس» «فڤيثاغورس» ثم «سقراط فأفلاطون» «فأرسطو»، من منطلق أن هؤلاء العظام بمعزل عن السفاسطة الذين تخللوهم، وتسللوا بينهم، كانوا أول من قاد تلك الهبة الطبيعية أقصد: العقل الإنساني من وظيفته التطورية التلاؤمية كميكانيزم دفاعي من أجل البقاء عبر اختيار الأنواع تماماً كجلد الدب أو مخلب السبع أو جناح الطائر، في تفرعات الإنتقاء الطبيعي أقول: قاد هؤلاء العظام العقل من كونه أداة بقاء وتلاؤم فقط، إلى اعطائه وظيفة جديدة له، كي يصير أداة استبصار وكشف للحقيقة، علماً بأنه لم يخلق أصلاً لتلك الوظيفة.

ومن هنا جاء ادعاء الفلسفة التعسفي بأنها: «تشبه بالاله على قدر ماتسمح به الطبيعة البشرية»، عبر العقل لابخضوع النقل، وهذا هو عنصر التمرد وحتى الهرطقة في كل تفلسف، يكبحه معرفة هذه التعسفية الأساسية في كل تفلسف؛ بأن أداته التي هي العقل، لم تصنعها الطبيعة أو الصانع من أجل التفلسف بل هي مصنوعة أصلاً من أجل البقاء فقط.

النقص في العقل الإنساني ليس نتيجة بنقص من مكونه، سواء كان الطبيعة أو المهندس الصانع أو واجب الوجود، أو الله وماشئت له من أسماء حسنى، بل ناتج عن كونه لم يصنع من أجل كمال التفلسف، بل صنع من أجل البقاء كأداة تلاؤم ليس إلا، لكن هؤلاء:

- طاليس
- هرقليطس
- ڤيثاغورس

– وأفلاطون

– والأرسطوطالية كلها.

حوروا وظيفة العقل هذه لأجل البحث عن الحقيقة، على أمل ادراك الحق، فقادونا إلى معارج الحضارة التي مازلنا نرقاها، فأثرهم الذي لن يمحى على السير الطاغي لحضارتنا الإنسانية المعاصرة، والماضية التي سارت نحو هذه المعاصرة، يجعل منهم المؤسسين الحقيقيين لكل معارفنا اليوم، فدراستنا لهم اليوم تختلف عن دراسة أعلام تاريخ أي شعب بسائد، بأن تساؤلاتهم لازالت حية فعالة، تبحث عن إجابات من عقلنا النظري والعملي إلى اليوم، لذلك أدعو الداخل معي في تاريخ الفلسفة مع هؤلاء، إلى التواضع أمامهم، إذ أكاد أقول: أنه ولاسؤال فلسفي لأي مبتدئ بدراسة الفلسفة، وحتى متقدم بها قد يخطر على باله، وليس عند هؤلاء طرح مشابه ومحاولات إجابة عليه.

ومثل هذا الادعاء وتلك الدعوة، قد لاأستطيع أن أبرهن عليهما بأن أعرض كل ماقاله هؤلاء الرجال لاستحالة ذلك، فيكفي كبديل آخر كي تتأكد مما أقول: أن تبدأ بقراءتهم لتنجذب نحوهم كما فعلوا معي خلال الأعوام السبعة والعشرين الماضية.

ولأني لم أدعك إلى قراءة كل تاريخ الفلسفة، ففي ذلك تعد على ماأعددتَ نفسك من أجله في هذه الحياة، يكفي أن استعرض معك بسرعة مابين «فيثاغورس» و «سقراط» من فلاسفة، قبل أن نستعرض معاً الأرسطوطالية وجذورها، التي ادعيت أنها لازالت فعالة في فلسفاتنا إلى اليوم.

فلاسفة بين فيثاغورس وسقراط:

كما للرياضيات رموزها بالأعداد التي بها نشكل المعادلات الرقمية المنسجمة بشكل لا يسمح للخطأ أن يطالها، كذلك لكل شيء رمزه الصوفي الخاص، وعلى هذا فرمز الحكمة الذي هو عند الاغريق: طائر البوم- المشؤوم عندنا- كذلك رمز حبها هو أن نعبر عنها بمعادلات فكرية صارمة بالفلسفة، وهذا الجانب الصوفي عند «فيثاغورس» بجانب الجانب الرياضي عنده، ظلا يتناوبان على كل تفلسف إلى اليوم، وحين يغلب أحدهما تبرز العلوم، وحين يغلب الآخر يبرز الشعر الصوفي، كمحاولة لوضع معادلاتنا الفكرية الفلسفية الذاتية بتعبير ذوقي جمالي ذاتي وشعري أحياناً، تلك كانت محاولة «اكزانوفان» لإبراز أن أفكار كل إنسان هي الوحيدة التي من خلقه وحده، ولا يغيرها إلا التعلم من الآخر، أي ماسميناه: منهج الحوار الديمقراطي المحدد.

ترجم «كارل بوبر Karl Popper» القصيدة التالية «لأكزانوفان» التي يقول فيها تعبيراً عن هذا الرأي:

مؤكد أن أحداً لم ولن يعرف الحقيقة
وهي محجوبة حتى على الآلهة
وعن كل ما يمكن أن نسميهم
وان هي خرجت بالصدفة من أي فم
فصاحبه لن يقدر أن يتابعها في كل مداها
لأن كل شيء نعرفه هو تخمين بتخمين.
أليس اله الأحباش ذا ذبيبة أفطس مثلهم
وهو مع أهل الشمال أزرق العينين أحمر الشعر
إلى درجة أنه حتى لو كان للبهائم اله

(١) - The Greeks and their world, on the pre- Socratics, Op. Cit.

لكان مثلهم جارحاً أو ذا قرنين،
فكل يصوغ على شاكلته تصوراته[١].

وهذا يعني أن الحكمة التي هي رمز الحقيقة التي راح يحببها الفيثاغوريون، لايمكن أن يرمز لها لابطائر ولابأي أمر محدد، لأنها متنوعة تنوع عدد الملايين من الناس التي تنشدها.

وبتعبير معاصر طرح «أكزانوفان» مشكلة الذاتية والموضوعة، في تداخلها مع الفرادة والنوعية، معيداً التأكيد على أن أساس كل تفلسف، هو أخذ أهمية الفرادة الإنسانية لكل فرد وتجربته الحياتية بعين الحسبان، والتقدير لا الإهمال الطغياني الدكتاتوري، مع مراعاة نسبية الذاتية في طرحها للعموميات التي تمس الآخرين، كمفهوم الألوهة ومايتراءى من أنه حقيقة عند فلان، لاقيمة له عند آخر.

إن كل مانعرفه معرفة يقينية هو مجرد اقترابات من الحقيقة، هذا هو ماأكده «بروبر» في بداية هذا القرن، بناء على منهج استعادة الفلسفة الاغريقية قبل السقراطية الذي افتتحته «الوجودية» منذ «نيتشه».

وبالعود إلى الفلسفة الاغريقية القديمة نلحظ تأثير «اكزانوفان» كان قوياً على «برمنيدس» تلميذه، الذي أكد أن الفرادة والفردية ليست حكراً على النوع البشري والحي فقط، بل هي في كل شيء، أما مانظنه «خواء» ولاشيئية، فهو مالانستطيع التواصل معه أو قياسه- اللامقاس حسب التعبير المعاصر- فكل شيء كان له نوع من الوجود والفردية، ثم انتقل إلى آخر، فالأشياء خالدة في دهر دائر لاأول له ولاآخر، إذا صح التعبير.

وهذا ماكان يعبر عنه في الفكر والفلسفة العربية الإسلامية «بالدهرية»، وهي إشكالية فلسفية ظلت تلاحق المفكرين الكوزمولوجيين أمثال «بروبر» في حواراته مع رجال العقل العملي أمثال «أنشتين» حتى هذا العصر.

ناهيك عما سببته هذه الفلسفة من أفكار تقمصية في الأساطير التي صاغها «سقراط»، كأسطورة البحرة «الأشروسية» لتأكيد خلود الروح في حوار «الفيدو» مثلاً، حيث أخذها على محمل التشبيه، الذي رأته بعض الفلسفات الإسلامية الباطنية أنه تعبير عن نوع من الوحي «لسقراط رضي الله عنه» كما ظننت له من قداسة، فجعلت من الفلسفة ضرباً من الدين كما لم تستطع فهمها إلا كذلك.

وبعبارة أخرى إن إنكار وجود الله ظل يركز على القول بالدهرية ومايرافقها من أزلية المادة، إلى أن أثبت العقل العملي المعاصر: بداية هذا الكون بفتق رتق المادة مع «الانفجار الأول» قبل «١٥ إلى ٢٥ مليون سنة»، أي أن للكون بداية، دون أن يثبت إلى الآن عما إذا كان لمضادات المادة بداية أيضاً ومن أين تتولد؟!

هكذا ظلت فلسفة «برمانيدس Parmenides» موضوع جدل وحوار دائم، لمحاولتها اقحام الفكر الإنساني بولوج باب فهم المصير، من غير الاعتماد على أي تقديرية أو حتمية نقلية، وطبيعي أن مثل هذا المطلب من العقل النظري، بمعزل عن أي عون من العقل العملي، وان كان محرضاً لهذا الأخير كي يبحث علمياً بأصل المادة، إلا أنه مطلب يساير الرغبة بالتشبه بالإله حسب الطاقة البشرية، ومثل هذا التشبه لابد وأنه أثار ويثير شبهات الهرطقة، التي كانت في عصور الجهالة العربية شأنها شأن محاكم «التفتيش» في أوروبا تودي بالأبرياء و توزع التهم على الفرق، والكل في جهل مطبق بأن المسألة لاتخرج عن كونها ضرباً من الرياضة الفكرية الفلسفية العنيفة، وعنفها لايبرر ولابأي حال من الأحوال العنف الجسدي مع ممارسيها عقلياً، لأنه لايحل اشكالها إلا مثيلها من العقل العملي، وإلا ستظل تجابه كل جيل وتتلعب بكل عقل، حالما يحاول الغوص بأول اشكاليات الوجود كما هو موجود.

بدايات العقل العملي:

تنبهت الفلسفة الاغريقية القديمة الى استحالة بناء أي حوار فلسفي محدد وإن كان ديموقراطياً، على افتراضات نظرية بحتة، إذ يبدو أن العقل النظري الإنساني قادر على تصور ممكنات لانهاية لهـا، ولأن أفكـاره من خلقه كما أكد «أكزانوڤان»، فكذلك هي حال عوالمه الممكنة.

هذه العوالم الذاتية على أهمية كل فضائـل تعدديتهـا الأدبيـة، هي بالنهاية محكومة بعالم واحد من كل هذه التعدديات، فقط هو عالم الواقع.

فـإذا كـان الكل قـادراً على أن يصـوغ على شـاكلته تصوراته، فـتلك التصورات لن تكون حقيقية مالم تكن واقعية، وحتى الآن خـارج مانظن أنه اطار العلم، نجد أن الشعـوب والأفـراد الذيـن صـاغـوا ماشـاءوا من التـصورات والمبادئ لأنفسهم ولأمتهم، ولم يقرأوا واقـعهم النفسي والإجتماعي فيها، يفاجؤون بالاحباطات النفسية والإجتماعية والسياسية من كل نوع وصنف؟!

لماذا؟!

لأن للعقل النظري منطقه، الذي إذا ابتعد عـن العقـل العملـي، أو تغاضى عنه لأنه لايعجبه واقعه، أو لأي سبب آخر، يجره هذا الأخير إلى مواقعه قسراً، ولايمكن أن يحصل العكس، خذ مثالاً من البيولوجيا- حتى لايقال أننا نقحم السياسة بالفلسفة لو أعطيتكم مثالاً قريباً من علم الإجتماع- تجد أن الإنسانية قد تخبطت مئات السنين بالتفسيرات النظرية لسبب الأمراض، قبل أن يكشف «باستور» طبيعتها المكروبية ثم الفيروسية، لكن أي رأي نظري بعد هذا الكشف «كالعين والرقية» وسواها هو مهزلة بكل معنى الكلمة.

أما إذا سمحت لي أن استعمل عبارة «هرقليطس» فيمكنني القول: «أن الأمر يبدو كما لو أن للوغوس - أي العقل الكلي - اختياره الخاص، الذي قد تلاقيه أنت في أحد احتمالات دراسة الإحتمال في العقل النظري صدفة، كما عبر عن ذلك «اكزانوفان»: «وإن هي خرجت، بالصدفة من أي فم»... لكنه - أي لكن اللوغوس - يتمسك باختياره الخاص بكل صبر وعناد ويفرضه علي وعليك، حتى تتأكد منه بالعقل العملي، الذي تعد التجريبية وسيلتنا الوحيدة للكشف عنه، أن ذاك تسميه واقعياً أو واقعاً - كناية عما وقع من غربال الاحتمال - فنخضع له أو نحاول أن نخضعه لنا.

تلك هي لعبتنا في كشف الحقيقة مع «اللوغوس»، وهذا هو أساس منطقها الذي خضع له الفلاسفة الذين سموا بالطبيعيين قبل «سقراط»؟!

وهم نفسهم الذين يسمون اليوم بالواقعيين والعقلانيين والتجريبيين، وحتى من يزعمون بأنهم ماديون يحاولون أن ينضووا تحت هذا اللواء، لواء استخراج الحقيقة مما يقع وينزل منها في الواقع كما هو معطى، لاكما تريده أي مثالية مهما كانت مبهرة رائعة ممكنة، ولكي لايتهموا بأي مثالية قالوا: بالواقعية والتجريبية المنهجية العملية.

فكيف ظهر هؤلاء التجريبيون رواد العقل العملي لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني؟!

في النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد، ظهر قائد ديموقراطي اغريقي له طاقات اعتبرها معاصروه خارقة، اسمه «أمبيدوقل Empedocles»[1]، ليؤكد أن لاشيء واقعي إلا ماتقدمه لنا الحواس، وكما أكد «برمنيدس» بأن المادة لاتأتي إلى الوجود من العدم، فهي لن تعدم أيضاً، وهذه المادة

(١) - زكي نجيب محمود، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الأنكلو مصرية ١٩٦٣، ص٦٩.

كـمـا تظهـرها لنا الحـواس تتـألف من عناصـر أربعـة- النار والماء والهـواء والتراب- ومن اختلاطها وتفككها تظهر كل الأشياء، وتزول ثم تعود لتظهر ثانية، حسب احتمالات الاقتران بين تلك العناصـر، لذلـك إذا أردنـا أن نعرف مـافي هذا التواجد- الكينونة الآن- علينا النظر في كيفية امتـزاج هذه العناصـر التي تشكل كل شكل أمامنا «Form»، وقد ذهب به حـماسه لهـذه النظرية- التي بني عليهـا كل الواقع الطبي والتـجريبي حتى القرون الوسطى- أن اختبرها بنفسه، بأن ألقى بنفسه في بركان جبل «إيتنا Itna» كي يعيد التراب والماء الذي في جسده إلى النار الأزلية، التـي كـان يظـن أن جانب طاقاته الخارقة يعود إليها.

«امبيدوقل» إذا كان شهيد التجريبية الأول، أعقبه عـدد لاحصـر له من العلمـاء الذين اختبروا نتائج أبحاثهم على أنفسهم، مختلفين عمن يستشهد من أجل أفكاره كما فعل «سقراط» من بعده، بأن كانوا يتحركون بدوافع فلسفية متشابهة، ليجسدوا شجاعـة العقـل الإنسـاني الناتجـة عن التفلسف، في أقصى امكان تحققاتها البطولية.

لكن إذا كـانت المادة لاتظهـر إلا على شكل تناوب بين العناصـر الأربعة، مرة رطبة وأخرى جافة وثالثة أثيرية ورابعة مكثفة ترابيـة، فهذا يعني أن لهـا جوهراً ثابتاً وراء صور تغيراتها، يتشكل بصورة من صـور هذه العناصـر الأربعة، ليعـود ويأخذ شكل صورة أخرى فلاشيء يولد ولاشيء يموت ويزول، أقول: إذا كان الأمر كذلك فإن الثابت وراء تبادل العناصر الأربعة لتبدلاتهـا اللانهائية هو ذرة المادة "Atom" التي قال بها «ليوسيبيوس- و- ديموقريطس» وكلمة «آتوم» بالاغريقية تعني: «مالا يمكن تجزئته»، فإذا كان هنا جزء لايمكن تجزئته، فهذا يعني أن الصيرورة لاتطاله، فهو أزلي- قديم- غير مخلوق؟! هذه المادية الطبيعية قال بها الاغريـق قبل دراسـة الذرة المعـاصـرة فـوضـعـوا هـذا المفـهـوم فـي الذهـن

البشري، إلى أن تم تدمير الذرة في القرن الماضي وبالتالي تغيير العناصر أثناء هذا التدمير، كما أن مثل هذه الأقوال رشحت إلى الفكر الماركسي الذي سمى نفسه بالفكر المادي الديالكتيكي، قبل أن تظهر نظرية «الكوانتيوم» التي تعني أن أصل المادة ذبذبات - موجات- من الطاقة، مما غير مفهوم الفيزياء الذي ظل ثابتاً منذ «ديموقريطس وليوسيبيوس Democritus- Leucippus»، أبوي الفيزياء المعاصرة والمادية الفلسفية، وقد كان مذهبهم يسمى بالطبيعية أو بالفلسفة الطبيعية التجريبية إن شئت، التي هرطقت عليها الكثير من المثاليات التي قالت: بإستحالة «الإتصال» و«المونادات» كما عند «ليبنز» لاحقاً، يحاول «شرودنغر» المعاصر تحديد علائق الاتصال في رياضياته في القرن الماضي، لمحاولة حل إشكالية اللحمة بين المنفصلات ولو ذهنياً.

دخول الفلسفة إلى الحياة المدنية:

مع هذا المخاض الفكري النظري والتجريبي العنيف، لنقل العقل الإنساني من وظيفته الطبيعية الأساسية كأداة للتلاؤم، والبقاء، والإنتقاء والإصطفاء الطبيعي، إلى البحث في إشكاليات الوجود عبر معارج الحقيقة المتداخلة والمختلفة، بمنهج الحوار العلني الديموقراطي المحدد، أقول: عبر هذا المخاض ومع رسوخ بل واهتزاز النظم الديموقراطية في «المدينة الدولة» الاغريقية، اشتد الطلب على أقوال هؤلاء الحكماء في المدن، لتعضد هذا الرأي ضد ذاك، أو هذا الاتجاه الذي يسعى لكسب أصوات الناس ضد منافسيه، أو حتى لمجرد المتعة العقلية الراقية التي يؤمنها بلا شك كل قول فلسفي محكم.

لذلك برز تدريس الفلسفة كمهنة تكسب لطلاب المعرفة في أثينا، ولكوادر أساتذة المدارس، وحتى للمحامين في قاعات القضاء، ولأني في هذه الدعوة للدخول معي في تاريخ الفلسفة لم أذكر إلا من رأيتهم الأكثر إيضاحاً لقصدي، في شرح تسلسل تاريخ الفلسفة

لذلك برز تدريس الفلسفة كمهنة تكسب لطلاب المعرفة في أثينا، ولكوادر أساتذة المدارس، وحتى للمحامين في قاعات القضاء، ولأني في هذه الدعوة للدخول معي في تاريخ الفلسفة لم أذكر إلا من رأيتهم الأكثر إيضاحاً لقصدي، في شرح تسلسل تاريخ الفلسفة قبل سقراط إلى الآن، لن أذكر كل الأساتذة والمحامين قبله ممن كانت كلمة سفسطائي تعني هويتهم، ولن أهتم بتواجدهم في أي مدينة اغريقية قديمة سوى «أثينا» فإليها وحدها نقل السفسطائيون - الأساتذة - الفلسفة قبل السقراطية بكل فروعها المادية والمثالية والطبيعية والتجريبية، وكل من هؤلاء السفاسطة كان يتبنى رأياً من آراء هؤلاء، ليزين به فنونه الأدبية والخطابية ومرافعاته، أو ليتكسب منه بالتدريس فقط، حتى صار السفسطائيون أكثر بكثير من رواد الفلسفة الأوائل، تماماً كما المهنيون اليوم أكثر بكثير من العلماء.

والمدن اليونانية القديمة التي كانت كناية عن دول مستقلة، لامواطنة لمن هم خارج أسوارها فيها، كانت بحاجة إلى مجالس تشريعية وتنفيذية وقضائية لايمكن أن يسدها إلا الأبرز من بين كل المواطنين، وهم محدودون عدداً ونوعياً؟!

وبعبارة أخرى كان هناك طلب على السفسطائيين، وخاصة في مدينة «أثينا» التي كانت تتنازعها تيارات فكرية متعارضة، تؤدي إلى تقلبها بين الديموقراطية إلى الأوليغارشية، وحتى الدكتاتورية في كثير من الأحيان، حتى لكأن ازدهار الفلسفة منذ بداياتها يتناسب عكسياً مع اضطراب أحوال المجتمع.

وبالعود على مانحن فيه سنقتصر على ذكر اثنين من أهم السفسطائيين في «أثينا»: «أنكساغوراس Anaxagoras» الذي كان أول من قدم الفلسفة لأثينا بشكل تمثلوا فيه اختلاف مذاهبها حسب عبارة «بروتاغوراس Protogoras»: «الإنسان وحده هو معيار كل شيء».

وطبيعة هذا الإختلاف يمكن أن تفسر بكثرة تعدد دروب الحقيقة بقدر تعدد وتمايز فرديات الأفراد السالكين في هذه الدروب، فليس الإنسان معيار كل شيء كما يحلو له أن يضع المعايير، بقدر ماهو زاوية فريدة- رغم كثرتها- هي واحدة في رؤية كل الأشياء، دفعة واحدة.

هذا الوجود المنصب على رأس الإنسان دفعة واحدة، حتى قبل أن يكون مسلحاً بأي فهم له، عليه أن يتعامل معه بأداة تلاؤم تهدف إلى البقاء لا المعرفية التي تطالب بها الفلسفة، لذلك من الأسهل له أن يقول: «ان مايبدو لي صحيحاً هو صحيح ومايبدو لك صحيحاً هو أيضاً صحيح»، وبالتالي لاتوجد سوى منافع متبادلة، لاحقيقة يمكن أن نسلم بها جميعاً وننشدها جميعاً، ولن نصل إليها إلا كنوع على أحسن الأحوال لاكأفراد، لقصر حياتنا بشكل هزلي أمام مسعانا طويل الأمد، مسعى التفلسف؟!

فبدلاً من أن نكرس حياتنا من أجل الفلسفة يجب أن نكرس الفلسفة من أجلنا، ولأجل هذا الغرض يجب أن نستخدم منطقها من أجل الإفحام لأجل الإقناع وإبراز التفوق على الخصوم، وخاصة في مايجلب منفعته، قضائياً أو سياسياً، أو حتى تعليمياً لإقرار الآخرين بتفوقنا، وبالتالي إتباعهم لنا، ومانجنيه من مثل هؤلاء الأتباع.

وهاك مثال على الإفحام: اجتمع اثنان من السفاسطة على رجل عنده كلب فقالا له:

- تقول أن لديك كلباً

- نعم وله جراء

- وهم يشبهونه وهو والدهم

- أكيد لأني رأيته يسفد أمهم

- وهو لك

- مؤكد

- فهو أب وهو لك وكل أب لك ماذا يكون؟! فالجراء ماذا تكون؟!(١)

بدون شتيمة يحاول السفسطي اقناع محدثه بأنه قادر على افحامه دوماً، وجعله ابن كلب أمام الناس، فهل من عبودية أشد من هذه، وهل من سيطرة على الآخر أمتن؟!

هذا ولفن الإقناع وسائل أخرى غير الإفحام وهي استحالة المحاجة وإليك مثالاً:

في اتفاق مكتوب بين سفسطي وتلميذه أن التلميذ يدفع أجر أستاذه بعد أن يتقن هذا الفن بعد أن يربح أول دعوى قضائية له، وبإنتهاء المدة المحددة طالب الأستاذ تلميذه بالدفع له بدل أتعابه، فما كان من التلميذ إلا أن قال:

لن أدفع لك حتى ولو ربحت دعوى ضدي، لأنك لو ربحت الدعوى، فبموجب الاتفاق بيننا لن أدفع لك لأنني خسرت أول دعوى، ولم أربحها، وإذا ربحتُ أنا الدعوى لن أدفع لك لأنني بحكم القضاء لن أدفع؟!

(١) - Bertrand Russell, History of Western Philosophy, Routledge, London 1996, P93. وهذا هو مثال على المغالطات المنطقية التي دفعت العرب إلى ترجمة كلمة سفسطائي «بمغالط»، ولكننا نفضل عدم ترجمتها لأنهم ليسوا مغالطين دائماً، بل لاأدريين أحياناً ونفعيين أحياناً أخرى.

فأجابه أستاذه كلا :

إذا خسرت أنت الدعوى ستدفع لي بموجب حكم المحكمة، أما إذا ربحتها أنت، فستدفع لي بموجب الاتفاق بيننا؟!

وهكذا بتكافؤ الحجج بقي الأمر معلقاً واستحالت المحاججة، ومثل هذه الإشكالية ناتجة برأي «غورجياس» من رغبتنا في التعبير عن الأشياء بالأصوات والأحرف والكتابة، بينما المعرفة في أساس معناها الاغريقي "Epistem" التي منها كلمة "Epistemology"التي تعني نظريات المعرفة، تعني أن تنظر بالعين، ثم أخذت معنى النظر بالبصيرة بعد ذلك عبر البحث عن المفاهيم بالتجريد، وسواء كان النظر بالعين أو بعين العقل، فالأصوات والكلمات لايمكنها أن تعبر عن المرئيات ولا عن النوايا ولا الضمائر[1]، وهذه الإشكالية لازالت ترافق الفكر الإنساني إلى اليوم. فيما تعبر عنه «البنيوية» المعاصرة بإشكالية الدال والمدلول، ومشكلة العبور في كل لغة، وبعبارة سفسطية الإنسان لايفهم من الآخرين، وإن هو فهم من ذاته وتجاربه شيئاً فهو عاجز عن نقله، وهكذا نقل السفاسطة مشكلة المعرفة من الطبيعة إلى الإنسان، وظل الشعار «الدلفي» الاثيني: «أن إعرف نفسك» الذي وصلنا في الحضارة العربية الإسلامية بالقول الشائع: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، أقول: «ظل هذا الشعار شعاراً سفسطياً بكل معنى الكلمة، وأساس مغالطته هو مطالبة العارف بأن يعرف وكأن النفس غير صاحبها وفيه، وإن كانت جدلاً كذلك فصاحبها لانفس له، وبذلك تصبح هذه العبارة على النحو التالي: عليك أن تعرف نفسك بكيان غير نفسك لانعرف ماهو؟! فكل إنسان له «أنا» ونفس منفصلتان وفي أناه نفس يجب أن تعرفها «أنا» لها نفس . . . وهكذا إلى مالانهاية.

(١) - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلاسفة، المؤسسة العربية للدراسات، دار النشر، بيروت ١٩٨٤، ج١، ص٥٩٢.

الدراسات والبحوث

مشروع النهضة الاقتصادية العربية في القرن الواحد والعشرين

نزار عبد الله*

مقدمة:

حكم العثمانيون الوطن العربي أربعة قرون باسم الخلافة الإسلامية وعاشت الأمة العربية أثناء تلك الحقبة عسفاً سياسياً وركوداً فكرياً واقتصادياً وتخلفت عن ركب التطور في العالم.

(*) نزار عبد الله: باحث من سورية، دبلوم في الاقتصاد. من مؤلفاته: «نموذج تحول دول العالم الثالث».

وغزا الاستعمار الأوربي الوطن العربي، فمزقه إلى دويلات صغيرة وشل قوى الإنتاج ودمر البنى الاقتصادية، وشكل بنى اقتصادية هشة متنافسة بين أجزاء الأمة العربية مرتبطة باقتصاد الدول المستعمرة.

* - وأخذ خلال ذلك أشكالاً متنوعة من احتلال مباشر إلى استعمار حديث واستيطاني. وأقامت الإمبريالية العالمية والصهيونية قاعدة استعمارية استيطانية اقتصادية عسكرية في فلسطين، الهدف منها إبقاء التجزئة أبدية ومنع الوحدة العربية بشتى السبل، لتهميش العرب ومنعهم من التطور. فليس بوسع أي قطر بمفرده، مهما كبر، أن يشكل دولة مستقلة عصرية، تضاهي الدولية القومية الشاملة. بحيث تكون "إسرائيل "القاعدة المفصلية في نهب ثروات الوطن العربي، والتمكين للغرب الأطلسي، الذي تولت زعامته الولايات المتحدة الأمريكية بعيد الحرب العالمية الثانية.

* - بدأت مرحلة جديدة بعد اتفاقيات "كامب ديفيد" المشؤومة والحرب العالمية الثالثة التي شنها العدو الغربي على الأمة العربية بتدمير القطر العربي العراقي في مطلع التسعينات، من مراحل الصراع بين الغرب والعرب. وتم قتل وإبادة أكثر من مليوني عربي خلال الحصار الاقتصادي المستمر. إسرائيل مشروع استثماري بالنسبة للإمبريالية العالمية والصهيونة العالمية. وقد وصل نقطة انعطاف مهمة، إذ أصبحت إيراداته بالنسبة للعدو الغربي أكثر من تكاليفه بكثير. لإسرائيل عمر اقتصادي كأي مشروع استثماري. بوسعنا نحن العرب أن نطيل هذا العمر أو نقصره.

* - إن كل خطوة في طريق الوحدة العربية والتقدم تقصر هذا العمر. وبالعكس، كل مانجحنا في تحطيم هذا المشروع الاستثماري الاستعماري الغربي، كلما تقدمنا نحو تحقيق الوحدة العربية والتقدم.

* – الترابط عضوي بين دحر العدو الاستعماري والتقدم نحو هدف وحدة الأمة العربية. التناقض بين العرب والغرب أبدي مادام النظام الرأسمالي مهيمناً على الغرب، والصراع مع العدو الإسرائيلي صراع وجود. أما أن تدمر هذه القاعدة الأجنبية، أو يدمر العرب.

* – علينا أن نواجه هذا التحدي المصيري. يحاول الغرب إعادة العالم إلى العصر الحجري واستعباد بني البشر قاطبة خارج بلادهم. نحن قوة كامنة ولتفعيل هذه القوة علينا أن نحقق وحدتنا القومية أولاً. وأن نعقد تحالفاً مع الدول الإسلامية المهددة أيضاً، ولكن بدرجة أقل منا ثانياً وأن نعقد تحالفاً مع إفريقيا والصين والهند وكل قوى التحرر في العالم الثالث.

لن نستطيع بناء دولة عصرية وتطوير اقتصادنا، إلا إذا حققنا الوحدة العربية. ولن نستطيع تحقيق ذلك إلا إذا أنشأنا حلفاً عالمياً للتحرر من ربقة الغرب. لقد دفعنا الكثير حتى الآن وعلينا دفع المزيد. لاخيار لنا في ذلك، إما أن ننجح وإما أن ننزوي موقتاً عن مسرح التاريخ.

* – علينا أن نشتق استراتيجية للتنمية الاقتصادية من إستراتيجية التحرر، تكون بديلة لتلك التي يبشر بها الغرب لتبشيم وإحكام سيطرته علينا. وكذلك صندوق النقد الدولي والغات الخ. على إستراتيجية التنمية الاقتصادية. أن تضمن بشكل عادل مصلحة الشركاء. يقيدنا الغرب الاستعماري بألف قيد، علينا تحطيم هذه القيود، وبناء جسور بيننا وبين حلفائنا بما يحقق المصلحة المشتركة.

إن مشروع النهضة الاقتصادية العربية يجب أن يكون مشتقاً من هذه الاستراتيجية ومعتمداً عليها وعلى دور العرب في حركة التحرر العالمية. هنالك مستويات عدة علينا، بالتعاون مع حلفائنا، صياغة الإستراتيجيات والبرامج المختلفة والعمل على تطبيقها. ولايكن أن نتحرر اقتصاديا، قبل أن تكون أرادتنا السياسية حرة.

البنى التحتية

إن تطوير البنى التحتية المادية والمعنويـة، شـرط لازم للوصـول إلى الأهداف المرجوة، ولن تستقيم الأمور بدون ذلك.

القوانين:

إن هذه القوانين المطبقة في الأقطار العربية مشتقة في جلها من ثلاثة مصادر: التشريع الإسلامي، التشريع العثماني، التشريعات الأوربية. المطلوب توحيد هذه القوانين في قانون موحد يطبق في جميع الأقطار العربية. إن ذلك ممكن إلى درجة كبيرة.

* - يظل حيز خاص صغير لأنظمة الحكم المتعددة الأسماء، على الرغم من تشابهها الكبير. يكون القانون الموحد عصرياً يخدم ويماشي التطور ونزيل منه العقلية التي زرعها المستعمر في احتقار المواطن العربي، والمواد التي تعرقل تطور قوى الإنتاج. لقد صمم المستعمر قوانين خاصة للمستعمرات. علينا إلغاؤها ووضع القوانين في خدمة الجمهور والتقدم، معتمدين على تراثنا العربي الإسلامي في ذلك ومستلهمين آفاق المستقبل. الأنظمة والقوانين الضريبية والتجارية القطرية تعيق التنمية والتطور. لنتخل عنها ونستنبط قوانين ضريبية عادلة، تنطلق من أوضاعنا الاقتصادية وخططنا التنموية واستراتيجياتنا على المستويات المتعددة: العربية والإسلامية وحركة التحرر العالمية. في هذا المجال أن ضريبة الدخل التصاعدية هي العمود الفقري للإيرادات الضريبية. يجب الحفاظ على الجمارك حتى تحقيق النهضة الاقتصادية العربية على عكس توصيات الغات وغيرها.

* - فوق ذلك أن ضريبة المبيعات التي يقترحها صندوق النقد الدولي والدوائر الغربية بالنسبة لنا كارثة اقتصادية واجتماعية. لايجوز إعفاء الشركات الأجنبية من الضرائب المختلفة، بل يجب أن يسود القانون على الجميع. إذا كان ثمة تخفيضات، فيجب أن تطال الشركات العربية والصديقة لا العدوة. إن الضرائب عليها توجيه دفة الاقتصاد، فكيف نتخلى عنها؟!

* - إن الإعفاء تخل عن جزء من السيادة الوطنية والإيرادات الضخمة. هذا الإعفاء هو أحد صور النهب الاستعماري الذي يكلفنا سنوياً المليارات من الدولارات يجب أن تسود دولة القانون دوماً.

الثقافة والتعليم والبحث العلمي:

تطور الأقطار العربية برامجها التعليمية من حين لآخر مستعينة بمايستجد في هذا المجال. بوسعنا تطبيق توحيد البرامج التعليمية الابتدائية والإعدادية والثانوية في خطة خمسية واحدة. وهذا أمر ملح جداً، لايقبل التأجيل. سنربح من ذلك كثيراً باختيار أفضل البرامج وأحدثها، اعتماداً على أفضل الخبرات العربية فتصبح مدارسنا ذات مردود تربوي وعلمي جيدين.

* - لايتجاوز عدد تلاميذ الصف العشرين ويتم تأهيل الأساتذة بشكل ملائم ووضع الوسائل التعليمية تحت تصرفهم من معدات وآلات وحواسب ومخابر وفيديو الخ. فوق ذلك علينا توجيه ٩٠٪ من التلاميذ بعد الكفاءة إلى التعليم المهني على شرط أن تكون المدارس المهنية مجهزة بالآلات والمعدات والورش والمخابر. التي تماثل غيرها من المدارس المهنية في العالم، مع ربط الدوام في هذه المدارس بالتدريب وبالعمل في مصانع القطاعين العام والخاص وتتولى الدولة تحمل الجزء الأكبر من الكلفة الناجمة عن ذلك كي تخرج هذه المدارس عمالاً مهرة وتصقل كفائتهم وملكاتهم بربط التعليم بالواقع الصناعي. والزراعي الخ.

* - يكون التدريس حصراً باللغة العربية، لأن الطالب يحصل على مردود علمي وتربوي أعلى عندما يتعلم بلغة الأم ولأن اللغة العربية هويتنا، وهي لغة حية اشتقاقية يسهل تطويعها لإيجاد مفردات لمفاهيم ومواضيع مبتكرة على الدوام. علينا إتقان تدريسها وتعليمها. يجب أن يكون التعليم مجانياً في جميع مراحله.

* - علينا تطبيق التعليم الإلزامي ١٠٠٪ فلانسمح بالتسرب من المدارس تحت طائلةالمساءلة القانونية. فوق ذلك من الضروري تقديم الحد الأدنى من الغذاء يومياً للتلاميذ في كل مراحل التعليم، كأن نقدم مثلاً: كأساً من الحليب مع(١٠٠غرام) من الخبز و(١٠٠غرام) من التمر أو التين المجفف الخ.

* - علينا تطوير جامعاتنا بتوفير الكوادر العلمية والمناهج التعليمية الجيدة والحفاظ عليها، لتتمكن من العطاء الجيد وذلك بالرواتب الجيدة وحوافز البحث العلمي المغرية من توفيرمستلزماته من مكتبات وحواسب وورش ومخابر وتجهيزات مختلفة الخ.

* - يجب أن يكون هنالك ترابط عضوي بين الجامعات والواقع الاقتصادي في كل فروعه نغني بذلك الملكات العلمية في الجامعات ونطور الشركات والمؤسسات. وبدون هذا الترابط لن ننجح. فتظل الجامعات بعيدة عن الواقع، والأفق النظري منخفضاً في الشركات والمؤسسات والإدارات على أنواعها.

* - علينا أن ننفق بسخاء على البحث العلمي فلن يكون هنالك تنمية اقتصادية تذكر بدونه ولاتطوير للجميع. وعلينا أن ننفق (٥٪) من الدخل القومي على البحث العلمي كي نلحق بالعالم بأسرع زمن ممكن، وكي نرفع من سوية مستوى المعيشة للمواطن العربي. إن تطورنا مشوه وعلينا تصحيح مساره لأنه حصيلة التبعية بأشكالها المتعددة. البحث العلمي المستقل كفيل بتحريرنا من التبعية ويمكننا من اختيار طريقنا الخاص.

* – لو أنفقنا ماندفعه للخبراء الأجانب على الخبراء العرب كرواتب ومكافآت، أو مزيداً من التأهيل والتجهيز بمستلزمات العلم، لكان هذا العائد الاقتصادي أعلى بكثير على أمتنا العربية سواء على المـدى القصير أو المتوسط أو البعيد. لأن الخبراء الأجانب يعودون إلى بلادهم بعد إنجاز العمل وتخسر الأمة العربية ثمار تراكم خبراتهم. عندما نجعل الدراسات حصراً بالخبراء العرب وبيوت الخبرة العربية، نراكم خبرات ثمينة ونحافظ على الأدمغة العربية ونسهل عودة المهجرين منهم عاماً بعد عام. إذ نعطيهم فرصة عمل تليق بكفاءاتهم في وطنهم. يجب صيانة حرية الفكر.

الصحة:

يجب توفير الضمان الصحي للجميع، على أن يكون إلزامياً للعمال والموظفين والفلاحين والتلاميذ والطلاب. هكذا تصبح الرعاية الطبية ممكنة للجميع، إذ تقتطع نسبة مئوية مقبولة من الدخل مقابل هذه الرعاية الطبية. حالياً هي غير متاحة بالنسبة لشريحة كبيرة من المجتمع العربي. علينا أن نركز على الطب الوقائي، فهو أقل كلفة وأعلى مردوداً، كأن نوفر الماء النقي للجميع وكذلك الصرف الصحي وتأمين اللقاحات بأنواعها للأطفال، إنطلاقاً من دراسة الواقع الصحي والأمراض المستوطنة والمنتشرة.

* – يجب أن تكون الرياضة الشعبية في متناول الجميع بتكاليف تتناسب مع الدخل مثل العاب القوى والكرة والمشي في الجبال والبوادي والصحاري والسباحة والتي حض عليها الرسول العربي الكريم. المهم توفر الملاعب والمسابح في كل مدرسة وحي، وليس المدرجات التي تلتهم ميزانيات الرياضة. يجب أن تكون المسابح المدفأة على الطاقة الشمسية متوفرة بكثرة، بحيث لاتخلو منها بلدة عربية. المهم توفر نواد لممارسة الهوايات الرياضية والموسيقية والثقافية لضمان الصحة النفسية والجسدية،

وكي تتاح الفرصة لتفتح المواهب والملكات . إن كلفة الاستثمار في الرياضة متواضعة ومردودها على البعيد مرتفع ، إذا تم التركيز على الرياضة الشعبية وليس على الاستعراض .

النقل والمواصلات:

* – انطلاقاً من مساحة الوطن العربي الكبيرة التي تبلغ قرابة ١٥ مليون كم٢ بما في ذلك الأراضي المحتلة . يجب إنشاء طرق تربط بين الأقطار العربية وتطوير القائم منها . لكن علينا التركيز على إنشاء شبكة من الخطوط الحديدية تربط مشرق الوطن العربي بمغربه وشماله بجنوبه تكون كثيفة وتربطه بالدول المجاورة في أفريقيا وآسيا . تتولى هذه الشبكة نقل الركاب والبضائع داخل الوطن العربي وتربطه بالقارات الثلاث آسيا وأفريقيا وأوربا . علينا أن نبدأ بدراسة وإنشاء شبكة من الخطوط الحديدية بطول ١٠٠ ألف كم للمرحلة الأولى بكلفة قرابة ٢٠ مليار دولار للخطة الخمسينية الأولى .

* – العرب أمة بحرية منذ القديم ، والمطلوب إنشاء أسطول بحري لنقل الصادرات والواردات ، يدعم شبكة الخطوط الحديدية فحدودنا البحرية تقارب ٢٣ ألف كم .

* – من الضروري إنشاء شركة طيران عربية مساهمة تملكها الأقطار العربية إلى جانب شركات الطيران القطرية . تتولى الجزء الأكبر ، من خدمات الطيران والإصلاح والصيانة والعمرة . يتم شراء الطائرات الحديثة من بلد صديق ، حتى لانقع عرضة لابتزاز قطع الغيار ، إذا كانت من بلد غربي .

يتم تطوير البريد بحيث يكون سريعاً وأميناً وقليل الكلفة وكذلة خدمات البرق والتلكس والفاكس وشتى وسائل الاتصال . تطوير شبكة النقل بالقطارات يجعل ذلك ميسوراً واقتصادياً .

يجب توفير خدمات النقل والاتصال بأقل التكاليف وفي أفضل جودة مع ضمان الراحة والسلامة والسرعة الخ . فيصبح الاقتصاد العربي بكل قطاعاته أكثر منافسة وينتقل المواطن العربي بكل راحة ويسر وكذلك البضائع .

الزراعــة

لاتشكل مساحة الأراضي الزراعية المستثمرة فعلياً إلا جــزءاً صغيراً من المساحة الزراعية الممكنة .

* - علينا استصلاح ١٠٠ مليون هكتار توزع إلى غابات ومصدات للرياح وأراض زراعية للمحاصيل الحقلية والمراعي وللأشجار المثمرة .

* - علينا البدء باستثمار الأراضي ذات المزايــا النسبيــة الممتــازة في السودان والعراق وسورية ومصر والمغرب ، ثم الانتقال إلى التي تليها .

بوسعنا أن نرصد لهذا الاستثمـار ٣٠ مليار دولار . إن كلفة الاستصلاح تكون متواضعة عندما تنفذه شركات عربية . عندمــا نركــز على إرواء الطلب العربي أولاً نقترب من تحقيق الأمن الغذائي العربي بسرعة .

بعد تأمين فائض إستراتيجي ، نفكر بالتصدير . هكذا يجب تخصيص الموارد الزراعية .

* - علينا منع زحف الصحراء بزراعة الغابات والأشجار والشجيرات الرعوية الملائمة للصحاري والبوادي الخ .

يرتبط استصلاح الأراضي بمشاريع الري وبناء قرى ومدن جديدة لتأمين سكن الفلاحين الذين سيتولون العمل في هذه الأراضي الجديدة . يتم توفير خدمات البنية التحتية لهذه التجمعات السكنية من ربطها بالخطوط الحديدية والطرق وتأمين المدارس والمياه الخ .

تتم هكذا الهجرة المعاكسة من المدينة إلى القرية ويتم خلق ملايين فرص العمل في الزراعة .

تتم زراعة الغابات والأشجار الرعوية في أماكن عديدة من الوطن العربي لمنع انتشار الصحاري ولزيادة إنتاجية الأراضي الزراعية المجاورة لهذه الغابات . إن قرابة ٩٠٪ من مساحة الوطن العربي مهددة للتصحر ، إن لم تكن قد تصحرت .

* - تقام مزارع عصرية في الأراضي المستصلحة ذات أحجام اقتصادية سواء مزارع عائلية كبيرة أو مزارع دولة أو جمعيات تعاونية تصل مساحتها آلاف الهكتارات .

* - علينا مواجهة تفتت ملكيات الأراضي الزراعية وإعادة ترتيب المزارع القائمة إما بالمبادلة أو الشراء بدعم حكومي لتصبح المزارع اقتصادية .

* - من الملح جداً تشكيل شبكات واسعة تتولى تسويق المنتجات الزراعية تحل محل تجار الجملة ، تنقذ الفلاحين من احتكارهم وتتولى نقل المحاصيل من المزرعة إلى السوق ، وتتولى تصنيفها وتوضيبها في عبوات

مناسبة، انطلاقاً من معايير المواصفات العربية وتتولى التخزين والمحاسبة الخ. يلتهم تجار الجملة والمفرق ومتعهدو الشحن القسم الأكبر من ثمن الفائض الزراعي فلايتبقى للفلاح العربي إلا الجزء اليسير ليسد به رمقه. يجب أن يتغير ذلك، لأن الجياع لايستطيعون تحقيق الأمن الغذائي العربي ولاتطوير الزراعة.

* – إن التوسع في المكننة الزراعية واستخدام الأسمدة العضوية والكيميائية والحفاظ على البيئة والحفاظ على الأراضي الزراعية ومنع إقامة المساكن أو المعامل عليهاومنع الصيد الجائر والرعي الجائر الـخ. أمـور من الضروري تنفيذها.

علينا بالإضافة إلى زيادة المساحة الزراعية، رفع الإنتاجية باستخدام أساليب الزراعة العصرية، وزيادة مساحة الأراضي المروية، واستخدام أفضل طرق الري.

* – الثروة الحيوانية الركيزة المهمة الأخرى التي علينا تطويرها. الجمال، المفروض، أن تصبح مركز الاهتمام، لأن تربيتها ممكنة في الجزء الأكبر من الصحاري والبوادي وهي لاتنضر بالمزروعات. تليها الأغنام والماعز والأبقار والدواجن الخ. علينا الاعتماد على الأعراق المحلية من غنم العواس والبقر الشامي والماعز الشامي مثلاً وعدم اللجوء إلى استيراد سلالات حيوانية ذات إنتاجية عالية في بلادها وبيئتها، تتراجع إنتاجيتها لعدم ملاءمة البيئة العربية لها وتكثر أمراضها فيصبح لزاماً علينا استيراد أعلافها وأدويتها معها. المطلوب تطوير الأعراق المحلية وتحسين جودتها ووقايتها من الأمراض.

تأمين مياه الري واستخدام أساليب اقتصادية في الري، أمران ملحان لزيادة مساحة الأرض المروية وللحصول على أعلى مردود للماء في الري.

التشييد والبناء

لابد من تحقيق توزيع جديد للتجمعات السكنية والمراكز الصناعية والزراعية وشتى النشاطات الاقتصادية يصحح التوزيع القائم، بما يتماشى مع الاستغلال الأمثل للموارد البشرية والطبيعية والاقتصادية، عبر تشييد مدن وقرى وبلدات جديدة مع استصلاح الأراضي ومراكز صناعية جديدة. وبما يتماشى مع مزيد من الترابط الاجتماعي بين الأقطار، بحيث يتم تشييد مراكز جديدة قريباً من المناطق الحدودية بين الأقطار المختلفة.

* - يتكدس قسم كبير من السكان في عدة مدن مكتظة في حين تبقى مساحات شاسعة خاوية. المفروض أن نعود لننتشر في الصحاري والبوادي، محافظين على المساحات الزراعية المحدودة المتاحة، كما يقترح المهندس المعماري العربي (حسن فتحي) بحق. هنالك حجم سكاني أمثل للمدينة والقرية بوسعنا مراعاته، فبلادنا شاسعة جداً والصحاري غنية جداً بالموارد الطبيعية من نفط وغاز وفوسفات وحديد الخ. بوسعنا في هذه الحالة أن نبني البيوت الفسيحة العربية بحدائقها الرحبة فتمتد أفقياً، عوضاً عن السكن في بنايات ضخمة شاهقة.

* - علينا أن نضع مخططات للمدن والقرى والبيت العربي في التجمعات الجديدة انطلاقاً من التراث العربي الإسلامي، بما يتلائم مع بيئتنا الطبيعية وحاجاتنا الاجتماعية، بشكل مستقل كلية عن أسلوب العمارة الغربية، سواء للمدن أو للبيوت، تلك التي فرضت علينا كنتيجة

للتبعية الفكرية والثقافية والاقتصادية، ولانبهارنا بالقوة الغاشمة التي غزتنا. علينا أن نراعي الذوق العربي ونستفيد من خبرات آلاف السنين في التصميم من تهوية وتكييف وإضاءة الخ. وفي نفس الوقت نستفيد ونطور نتائج العلم الحديثة، فنختار منها مايلائمنا. من الضروري الاعتماد على مواد البناء المحلية. علينا الاعتماد على العقل والذوق العربيين في دراسة المشاكل وإيجاد الحلول مستعينين بخبراء من حلفائنا في الدول الإسلامية، الذين تربطنا وأياهم حضارة واحدة وتراث مشترك ومستقبل مشترك أيضاً. وعندما نعتمد على البناء المسبق الصنع نستطيع إنجاز المدن والقرى والمدارس والإدارات والمشافي الخ بالسرعة القصوى بأقل التكاليف. قبل ذلك علينا أن نستفتي الجمهور كي يختار بين عدد كبير جداً من النماذج المقترحة للبيوت والمدن والقرى والمنشآت الخ. إن الحوار الخلاق يفجر طاقات كامنة جبارة.

الصناعة

لابد من إرساء فروع صناعية متكاملة الواحد تلو الآخر علينا أن نأخذ في اعتبارنا الصناعات القائمة ونخطط لاستكمالها وتعشيقها مع بعضها البعض. الصناعة الثقيلة هي نقطة البداية. ثم صناعة وسائل الإنتاج والصناعات الإلكترونية وصناعة وسائل النقل من قاطرات وسفن وسيارات وعربات وخطوط حديدية وصناعات كيميائية وبتروكيميائية والكترونية الخ. انطلاقاً من استراتيجية صناعية، تأخذ في الاعتبار الأسواق العربية وأسواق الدول الإسلامية وأسواق الدول الصديقة الأخرى، وبالتشاور مع هؤلاء الفرقاء، إلى جانب صناعة الأغذية والأعلاف والنسيج والأثاث والأدوات المنزلية الخ.

* - يتشكل قطاع عام على شكل شركات مساهمة بين الأقطار العربية وقطاع مختلط بين الأقطار العربية والقطاع الخاص العربي وقطاع خاص لتوفير رأس المال الكبير اللازم.

* - يتم التركيز في البدء على صناعة الخطوط الحديدية وصناعة وسائل الإنتاج اللازمة لاستصلاح الأراضي، ووسائل الإنتاج اللازمة لبناء المدن والقرى والمراكز الصناعية الجديدة. المطلوب من الصناعة أن تتجه لارواء الطلب العربي ثم نفكر بالتصدير. صناعة السلاح شرط لازم لحماية الوطن من الغزاة. ونحن نستطيع بواسطتها توفير مبالغ طائلة ندفعها ثمن استيراد السلاح بأسعار احتكارية تعادل أضعافاً مضاعفة لكلفة تصنيعه. علينا أن نخطط لصناعة الطائرات بالتعاون مع حلفائنا وأن نكثف الجهود لإنشاء صناعة إلكترونية متطورة جدا. هكذا نكون قد عشقنا الصناعة مع القطاعات الاقتصادية الأخرى وهذا أمر على غاية الأهمية. ننطلق في الصناعة العربية من منظومة المواصفات العربية ونستأنس بمواصفات الدول الأخرى.

تعمل المصانع الجديدة في أربع ورديات، كل وردية ثمان ساعات، ستة للإنتاج واثنتان للتدريب في موقع العمل في ورش خاصة لهذا الغرض. علينا أن نجدد وسائل الانتاج كل بضعة أعوام للحفاظ على أعلى دقة وجودة وأخفض التكاليف مع مراعاة التغيرات التقنية التي حصلت وتغيرات الطلب.

* - يتم توزيع المراكز الصناعية على مساحة الوطن العربي مع مراعاة الموقع الأمثل اقتصادياً. يتم اختبار ملكات ومهارات ومواهب العمال والعاملين في بداية التشغيل، ثم وضعهم بما يتناسب مع هذه المؤهلات ومتابعة التدريب المستمر في موقع العمل.

* – العمل في أربع ورديات يحقق تشغيل ملايين العمال وتخفيض البطالة المزمنة في الوطن العربي وعودة الكثير من العمالة الفنية والأدمغة المهجرة إلى الخارج . كما يضمن التجديد السريع لوسائل الإنتاج بأخرى أكثر تطوراً واقتصادية .

* – يتم تزويد المراكز الصناعية بخدمات البنية التحتية اللازمة بما في ذلك وصلها بالخطوط الحديدية وشبكة المياه والكهرباء والاتصالات ومنطقة جمركية لتخليص السلع المستوردة والمصدرة الخ . مباشرة .

* – لايمكن أن نصنع وطننا بدون حماية . وقد قامت الدول الصناعية بفرض تلك الحماية حتى وصلت إلى درجة عالية من التطور وغزت الدول الأخرى لتفرض بيع إنتاجها وتجهيز مصانعها بالمواد الخام والطاقة الرخيصين . ليس لنا مصلحة في اتفاقية "الغات" بل بالعكس إن دخولنا فيها يعني نفي إمكانية تصنيعنا إلى أمد بعيد . ظل الغرب قرابة نصف قرن وهو يفصل هذه الاتفاقية حتى حققت مصالحه . فعلينا أن نحرص على مصالحنا نحن أيضاً .

* – يتولى خبراء في علم الإدارة قيادة المصانع وتتم متابعة تأهيلهم بشكل مستمر عبر دورات خاصة .

تتم دراسة التخصص وتقسيم العمل داخل كل مصنع وكل قسم وكل ورشة الخ . بشكل تعاقبي مترابط من قبل فنيين واقتصاديين مختصين لضمان أعلى جودة وأعلى إنتاجية وأخفض التكاليف .

* – تتم برمجة الإنتاج والتوريد والتخزين والبيع والتسويق بالاعتماد على الحاسوب والخبرة العربية وتعد خطط يومية الإنتاج وأسبوعية وشهرية وفصلية وسنوية الخ .

* – وتوضع خطط متوسطة المدى وبعيدة المدى للإنتاج وللاستثمار الخ . يتم تقييم الأداء بشكل دوري وتصحيح المسار ، بعد اكتشاف نقط الضعف والخلل والأخطاء واكتشاف الإبداع ومكافأته .

تقسيم العمل الرأسي والأفقي بين المصانع وفروعها يجب أن ينطلق من خطط بالغة الدقة من قبل فنيين واقتصاديين. لابد من الدراسات الفنية والاقتصادية المستفيضة لكل مصنع على حدة، على مستوى المنشأة وعلى مستوى الفرع الصناعي وعلى مستوى الاقتصاد القومي، انطلاقاً من استراتيجيات التكامل العربي والعربي الإسلامي والعربي الصيني والعربي الروسي والعربي الهندي الخ. يتم تقييم الأداء الصناعي والأداء الاقتصادي بشكل دوري مستمر لتصحيح المسار عند وجود اختناقات الخ.

* - يتم اختيار التقنيات المناسبة والمعدات والتجهيزات الأحدث دوماً والأكثر اقتصادية. وتحديد السلع المنتجة حسب المواصفات المختارة انطلاقاً من معايير منظومة المواصفات العربية، بالتنسيق مع حاجات الأسواق الصديقة.

* - يتم اختيار وتصميم وسائل الإنتاج العصرية الحديثة، ويتولى الفنيون الذين سيستخدمونها فيما بعد، مشاركة المهندسين بالتصميم والتنفيذ ومرحلة تصنيع هذه المعدات والتجهيزات، بحيث يكسبون المعارف التقنية مسبقاً لميكانيكية عملها وأسلوب صيانتها الدورية وإصلاحها وتشغيلها.

* - الصيانة الدورية والعمرة جزء مهم من عملية التصنيع لضمان سير الإنتاج دون توقف غير إرادي. ولتفادي الأعطال قبل حدوثها ولضمان جودة المنتجات واستمرار العمل. للصيانة كتبها الخاصة بها، لكل موقع عمل، ولكل خلية كلفة توصيف للإنتاج وللصيانة الدورية وتوصيف للعمرة. هنالك صيانة بعد كل وردية وصيانة يومية وصيانة أسبوعية وعمرة سنوية الخ. هنالك توقيت لكل صيانة وتوصيف لمضمونها وتفاصيلها.

حساب الكلفة هو بوصلة الإنتاج والاستثمار والتسويق والتخزين الخ. إنه لايزال مغيبا إلى حدكبير في بلادنا. لن تقوم صناعة عصرية بدون حساب كلفة متطور جداً. علينا أن نوحد حساب الكلفة، انطلاقاً من نظريات متطورة عصرية لحساب الكلفة، يستنبطها اقتصاديون عرب نعممها مع مراعاة خصوصية كل فرع صناعي.

السياحة

* - يجب التركيز أولاً على السياحة الشعبية العربية، ثم على الإسلامية وبعدها على السياحة الصينية والهندية واليابانية والأفريقية والآسيوية الخ.

يجب أن تتحول السياحة من استيراد كما هي عليه الآن، إلى تصدير كما يجب أن تكون. تبنى المرافق السياحية من فنادق ونزل ومطاعم ومقاصف ومقاه الخ. على الطراز المعماري العربي وتفرش بالأثاث العربي وتقدم فيها الأطعمة والأشربة العربية. يقوم بإنشائها وتصميمها وتمويلها مؤسسات عربية وليس أجنبية. تعطى السياحة الأهمية النسبية المتواضعة التي تستحقها، في آخر أولويات التنمية، وليس في أولها كما يبشر الغرب.

التجارة الداخلية العربية

إن هامش الربح التجاري مرتفع جداً في وطننا العربي مقارنة بالدول الأخرى، سواء تجارة الجملة أو تجارة المفرق.

* - يجب أن ينخفض هذا الهامش كثيراً، لأنه يشكل عقبة كبيرة أمام التبادل التجاري ويبخس المنتج والمستهلك حقهما. إن ضخامة هذا الهامش

عقبة أمام التنمية الاقتصادية أيضاً، إذ لايتبقى للمنتج فائض اقتصادي كاف ليطور إنتاجه ويزيد رأس ماله، بل يخسر المنتج أحياناً جزءاً من رأسماله أثناء عملية التبادل التجاري هذه، خاصة في القطاع الزراعي. يعود هامش الربح المتضخم في حسابات التجار، إلى عقلية المشايله. لايوجد حساب دقيق، لذلك لابد من وجود هامش ربح كبير يحمي من الخسارة. إن تطبيق حسابات الكلفة العصرية ودراسة التوقعات المستقبلية ودراسة الأسواق الداخلية والعالمية بشكل علمي، سيتيح لمن يمارس التجارة الحصول على أكبر ربح ممكن وتخفيض هامش ربحه في آن واحد. يجب التخلي عن عقلية الصفقة، الفرصة السانحة، التي يجب اقتناصها والتحلي بالروح العلمية التي تبني حساباتها على المدى البعيد وتفكر وتخطط لعقود من السنين.

* - مهنة السمسرة قديمة تجارياً ومعترف بها رسمياً في معظم أنحاء العالم. ويسجل صاحبها أعماله كأية شركة تجارية. مهمته الجمع بين الشاري والبائع ويتقاضى عمولة متفقاً عليها تكون متواضعة. يقوم بتنوير الزبون حول العرض والطلب وينصحه بالشريك التجاري المناسب فيؤمن له الجودة والأسعار المهاودة الخ. أما السماسرة فالكثيرون منهم من الوطن العربي يغشون الزبون التجاري لأنهم ينصحون ببضائع رديئة وبأسعار فاحشة. من الضروري تنظيم هذه المهنة مثل باقي المهن ووضعها تحت الرقابة الاقتصادية، كغيرها من الأعمال التجارية، وتسجيل السماسرة كغيرهم من النشطاء التجاريين ووضعهم تحت المساءلة. نوفر بذلك المليارات من الدولارات سنوياً بشكل مباشر، إذ تنخفض العمولة التجارية. بعد جعلها علنية وقانونية، وبأضعاف هذا المبلغ بشكل غير مباشر عند الحصول على سلع ذات مواصفات عالية الجودة بأسعار معتدلة غير مغشوشة. يصبح من العسير على هؤلاء تمرير الصفقات المشبوهة إلى حد كبير باستيراد معدات متقادمة أو سلع استهلاكية فاسدة الخ. يتيح ذلك عندما يتحقق، تخفيض كلفة الإنتاج وكلفة الاستيراد وجعل الاقتصاد العربي في وضع تنافسي أفضل.

* – تجارة الجملة يجب أن تتولاها مؤسسات كبيرة، أكانت تابعة للدولة مباشرة، أو للقطاع الخاص، لكنها بمجملها تخضع للرقابة الدقيقة العلنية الدائمة وللضريبة. مهمة الضرائب توجيه دفة الاقتصاد والحصول على إيرادات للخزينة العربية لتنفق على تطوير الاقتصاد والمجتمع. المهم أن تظل أعمالها تخضع للرقابة والمساءلة القانونية وتعلن موازنتها بشكل يجعل ذلك ممكناً دوماً. -

حصة قطاع التجارة من الدخل القومي في الوطن العربي أعلى من مثيلاتها في الدول الصناعية بنسبة كبيرة جداً. هذا خلل يجب تصحيحه ونقل جزء من هذه الحصة إلى القطاعات الإنتاجية من زراعة وصناعة وتشييد الخ.

التجارة الخارجية

* – عند تطبيق التكامل الاقتصادي العربي تتراجع أهمية التجارة الخارجية النسبية تدريجياً في الدورة الاقتصادية العربية، على الرغم من تنامي حجمها المطلق، للتقليل من اعتمادنا على العالم الخارجي.

وعند تطبيق التكامل الاقتصادي العربي مع حلفائنا، كالدول الإسلامية والهند والصين وإفريقيا وروسيا الخ، تتراجع حصة الدول الإمبريالية في تجارتنا الخارجية، وترتفع حصة حلفائنا تدريجياً.

* – علينا أن نغير الأهمية النسبية للفرقاء التجاريين، عبر تخطيط لتقسيم العمل معهم، وتنفيذه انطلاقاً من استراتيجيات التنمية الاقتصادية المتفق عليها سوية لمصلحة الأطراف المتعددة، فنصوغ استراتيجية للتجارة الخارجية بيننا. تتغير بنية صادراتنا ووارداتنا والأهمية النسبية لفرقائنا التجاريين.

* - إن نظرة حركية تبين أن الكفة سترجح لصالحنا وحلفائنا، إذا تمكنا من تفعيل هذا الحلف بقصد تحرير العالم والعرب خاصة من سيطرة الغرب المتعطش دوماً للنهب بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية. التحرر الاقتصادي يدعم التحرر السياسي ويرسخه، والعكس صحيح أيضاً.

سياسة الرواتب والأجور

سياسة الرواتب والأجور تطبيق لنظرية السعر. لايمكن لنهضة عربية اقتصادية أن تتم قبل تصحيح هذا الوضع المشوه لتدني الرواتب والأجور بالنسبة لغالبية الأقطار العربية.

* - يجب رفع الرواتب والأجور حتى تتناسب مع مستوى المعيشة. يجب أن يكون هناك حد أدنى للرواتب والأجور، يكفل حياة إنسانية كريمة، يرتفع باستمرار مع ارتفاع تكاليف المعيشة. لن يجدي تحديث المعدات والآلات كثيراً إذا لم نحدث سياسة الرواتب ونغير العقلية السائدة في هذا الخصوص. وفي نفس الوقت نرفع الكفاءة المهنية بالتدريب المستمر ونرفع سوية التعليم الخ. يجب أن يكون الراتب التقاعدي دوماً أعلى من الحد الأدنى للرواتب والأجور. كما يجب أن ترتفع الرواتب والأجور بأعلى عاماً بعد عام بما يتناسب مع ارتفاع الانتاجية، يمكن أن ترتقع الرواتب والأجور بأعلى من الإنتاجيةفي المرحلة الانتقالية حتى تصل إلى سوية "عادلة" اجتماعياً.

* - يجب أن يكون الضمان الصحي والضمان ضد الشيخوخة والعجز وإصابات العمل حقاً للجميع. يضمن هذا الرعاية الصحية وطمأنينة تسمح بتفتح الطاقات الإنتاجية الكامنة. ليس الضمان بإشكاله إلا نوعاً من الإدخار الإجباري للمستقبل. واقتطاع جزء من الراتب يستخدم

للاستثمار ولتوفير حياة أفضل للمستقبل. متممات الأجر العينية: الطعام الساخن أثناء العمل وبأسعار زهيدة أقل من الكلفة مع تهيئة خدمات المغاسل ودورات المياه النظيفة دوماً وتهيئة مكان العمل بشكل محبب مريح نفسياً للعمال. الإجازة السنوية يجب أن تكون مكفولة تعطى في وقت يناسب العمال. ومن الضروري تأمين حضانة وروضات أطفال بالنسبة للأمهات العاملات في المصانع أو قريباً جداً من مكان العمل. يجب أن تطبق حوافز العمل والمكافآت وعلاوات الإنتاج المتعلقة بالمخاطر وطبيعة العمل بعدل ودقة وتكون مكفولة قانونياً. كما ويجب استنباط أنظمة للأجور والرواتب متطورة تحفز للعمل وتكافىء المجد.

تقسيم العمل

علينا إعادة تقسيم العمل العالمي المفروض علينا في أكثر من اتجاه ومستوى. انطلاقاً من التكامل العربي بين أجزاء الأمة العربية والتكامل الاقتصادي العربي الإسلامي والتكامل العربي مع الدول الصديقة الأخرى كالصين والهند وروسيا وإفريقيا، وبالإضافة إلى التخفيض التدريجي للتخصص بإنتاج المواد الخام الزهيدة الثمن وتصنيعها إلى مرحلة أعلى، إلى السلع نصف المصنعة أو المصنعة. والانتقال إلى إنتاج وسائل الإنتاج والصناعة الثقيلة بدلا من الاكتفاء بالصناعة الاستهلاكية نحن وحلفاؤنا. فنقود بذلك معركة تغيير تقسيم العمل الدولي وتطويرها بشكل يضمن مصلحة العرب وحلفائهم فتقسيم العمل الدولي الحالي جعلنا عبيداً للغرب يأخذ نتاج عملنا وسلعنا دون مقابل يذكر، عبر تخصصه بمراحل تقسيم العمل المهمة والمجزية، يجب التحرر من ذلك عبر انتهاج سياسة مستقلة ضمن الإطار المذكور.

* – توزيع الدخل العالمي يتم تغييره لصالح سكان المستعمرات السابقة ومنهم العرب وكذلك توزيع الدخل داخل الوطن العربي، يتم تغييره عبر فرض أجور عادله اقتصاديا واجتماعيا لصالح العمال والمنتجين.

* – إننا بتغيير تقسيم العمل الدولي نحفظ مواردنا ونحصل على نصيب أوفر وأكثر عدلا من الدخل العالمي. ونخلق فرص عمل جديدة كثيرة ونحصل على قيمة مضافة أعلى، كلما ارتقينا في سلم التطور التقني والصناعي.

إن أخطر مقولة استعمارية تقول بأنه على العرب، مثلهم مثل باقي المستعمرات، التخصص بتقديم اليد العاملة العادية ومقابل ذلك يقدم العدو الغربي «العقول المفكرة» والخبرات. يجب أن يتغير ذلك، فنجعل الدراسات حكرا على بيوت الخبرة العربية والخبراء العرب في الجامعات وغيرها. تتم الاستعانة جزئيا بخبراء من الدول الصديقة. يجب أن نبعد «العقول الإمبريالية» والمعادية لنا عن التدخل بالتخطيط لحاضرنا ومستقبلنا ولنحاول استرجاع «العقول العربية» التي هجرناها، بشتى السبل والمغريات عبر تهيئة الشروط الملائمة للإبداع بالنسبة للخبراء والعلماء العرب في الوطن العربي. والتطبيق الأمثل للاختراعات التي ينجزونها بالسرعة الممكنة على أرض الواقع ونجعل اللغة العربية لغة البحث العلمي عبر النشر الواسع للاختراعات العربية في الكتب والدوريات العلمية العربية وعدم الاكتفاء بالترجمة، على أهميتها.

* – علينا أن نصل إلى درجات عالية جدا في تقسيم العمل العربي داخل كل منشأة اقتصادية وبين المنشآت الاقتصادية المختلفة في الوطن العربي

ذاته. فالتخصص يؤمن الانتاجية العالية والجودة والدقة. بذلك نعشّق هذه المنشآت مع بعضها البعض، ونفك ارتباطها مع الاستيراد من الغرب.

حساب الكلفة

«المشايلة» هي بوصلة الاستثمار والإنتاج في الكثير من قراراتنا الاقتصادية على أعلى المستويات، سواء في القطاع العام أو القطاع الخاص أو المختلط. بالطبع ثمة فروق بين قطر وآخر. لكن المشايلة سمة عامة في حياتنا، يجب التخلص منها، لأنها عقبة أمام التطور والترشيد الاقتصادي. توجد أسس ومعايير هشة لاتطابق المستوى الذي وصلت إليه العلوم يتم بموجبها حساب الكلفة. يجب أن يتغير ذلك جذريا. يجب تطوير حساب التكاليف في مصانعنا ومؤسساتنا وإداراتنا على شتى المستويات للوصول إلى نظريات متطورة في حساب التكاليف، تبنى عليها أسس محاسبة التكاليف لكل فرع اقتصادي حسب خصوصيته، بالاعتماد على الخبرة الاقتصادية العربية في الجامعات العربية وبيوت الخبرة العربية.

لايجوز الترخيص لمشروع استثماري إلا بعد إعداد دراسة الجدوى الاقتصادية والفنية من قبل مختصين اقتصاديين تكون حسابات التكاليف العصرية بوصلتهم.

علينا أن نأخذ في الاعتبار «الأسعار العربية» التي نستخلصها من نظريات الأسعار التي استنبطناها، وليس اعتماداً على «الأسعار العالمية» المزعومة، كي نصل إلى نتائج صحيحة.

نظرية السعر

ينطلق الوطن العربي من ظروف تنمية اقتصادية مختلفة تاريخيا عن الأمم الغربية والتي كانت ولاتزال مهيمنة عسكريا واقتصاديا وفكريا الخ . وهي التي تضع النظريات والمكاييل، انطلاقا من مصلحتها . لايوجد علم حيادي بل هو منحاز دوما، علينا أن نتذكر ذلك وأن نستنبط علوما مستقلة عن الغرب، تنطلق من مصلحتنا نحن العرب . لنأخذ مثالا على ذلك النفط يسعره الغرب بأبخس الاثمان، بأقل من سعر الماء، مع أن المفروض، انطلاقا من فوائده الفريدة والحاجة الماسة لاستخدامه في الصناعة والحرب، وهو العصب الرئيسي لكليهما، أن يكون سعره مرتفعا . من مصلحة الغرب أن يظل سعر النفط بخسا، في حين أن مصلحتنا تتطلب أن نبيعه بأغلى الأسعار . علينا الا ننخدع بالغلاف الشفاف لعلمية النظريات الغربية . كيف نقيم عناصر الإنتاج المحلية؟ وبأية أسعار نبيعها للداخل وبأية أسعار نبيعها للخارج؟ لقد فرض الاستعمار الغربي أسعارا متدنية جدا للمواد الخام ورواتب وأجورا متدنية أيضا للعمال والفنيين في المستعمرات ومنها الوطن العربي . وجاء الاستعمار الحديث ليكرس هذا النهب الاستعماري «بنظريات اقتصادية» معتبرا أن انخفاض الأجور هذا هو ميزة نسبية لاقتصادنا، تعطينا فوائد جمة في الإنتاج والتصدير . وتجعلنا أكثر قدرة على المنافسة في الأسواق الدولية . هذه الرواتب التي لاتسمح بحياة كريمة هي أحد الأسباب الرئيسية لتدني الإنتاجية والإنتاج في وطننا . لايستطيع الجياع العمل ولا الذود عن حياض الوطن، هذا ما يريده الغرب لنا .

* - ليست الأسعار التي تتشكل خارج الوطن العربي فرضا علينا . إنها مؤشر للعلم نستأنس به عندما نسعر داخل الوطن العربي . الأسعار «العالمية - » هي أسعار احتكارية يفرضها الغرب المستعمر وهي إحدى

أساليب النهب الاستعماري الحديث . علينا بالتعاون مع حلفائنا «كسر» وتحييد «الأسعار الدولية» . لكل اقتصاد منظومة أسعار للسلع والخدمات متكاملة .

يحاول الغرب بهذه السياسة تدمير بنية المجتمع والاقتصاد عندنا . مصالحنا تتعارض دوما مع مصالحه .

نحن نسعر النفط الخام المصدر بأبخس الأثمان ومشتقاته المستخدمة في وطننا بأسعار باهظة بالنسبة لمستوى الدخل . علينا أن نفعل العكس تماما . الأسعار للداخل يجب أن تكون متدنية وللتصدير مرتفعة .

نظرية الاستثمار

كم علينا أن نستثمر كحصة من الدخل القومي العربي؟ وفي أية فروع اقتصادية؟ وإلى أي زمن نخطط . ألعشرة أعوام أم لعشرين، أم لأكثر؟

علينا البدء بتصفية التركة الاستعمارية في أقصر زمن قياسي . فقد سبقنا العالم كثيرا . وفي ظروف دولية لاتتطور لصالحنا . بل سيزداد الأمر سوءاً بعد انهيار المعسكر الاشتراكي وتفاقم الهيمنة الغربية . نحن مهددون بالإبادة، لذا علينا الإسراع بتحقيق التحرر والتنمية الاقتصادية . علينا أن نستثمر حصة كبيرة من دخلنا القومي، تتناقص مع تمكننا من تغيير تقسيم العمل الدولي وتصحيح أسعار النفط والغاز وغيرها برفعها تدريجيا بنسب كبيرة ومع نجاحنا في تحقيق مزيد من النمو الاقتصادي .

علينا الاعتماد على نظرية السعر ونظرية الكلفة في ترشيدنا للاستثمار وكل ما كان الأفق الذي نخطط له أبعد، كلما كان الاستثمار أكثر ربعية ورسوخا .

الإنسان يجب أن يكون المحور الأول الذي نركز استثماراتنا من أجل تعليمه وتثقيفه وتأهيله، فنعتمد على الخدمات الإنتاجية التي تتطلب الإنسان ذا المهارة الفائقة والتأهيل الرفيع.

المحور الثاني هو الصناعة الثقيلة بفروعها المختلفة تليها الصناعة الاستهلاكية. المحور الثالث الزراعة. إذ علينا استصلاح عشرات الملايين من الهكتارات كل عام ورفع الإنتاجية الزراعية كي نحقق الأمن الغذائي مع فائض آخر للتصدير. المحور الرابع هو البناء والتشييد. حيث نشيد مدنا جديدة وتجمعات سكنية جديدة كل عام مع مصانعها وفروعها الإنتاجية وخدمات البنية التحتية الخ. تشمل الوطن العربي كله، تقوي ترابطه الاجتماعي والاقتصادي.

المحور الخامس تطوير البنية التحتية والتركيز على شبكة كثيفة متطورة من الخطوط الحديدية، تجعل الترابط الاجتماعي والاقتصادي بين أجزاء الوطن العربي ممكنا واقتصاديا.

علينا الموازنة بين الاستثمارات الكثيفة برأس المال وتلك الكثيفة باليد العاملة، للحصول على أعلى مردود استثماري من وجهة النظر القومية. ولابد من الجمع بينهما تبعا للظروف.

الآثار

لقد خلف لنا أجدادنا تراثا لايقدر بثمن عبر آلاف السنين. نعرضه للضياع والنهب ونسمح للأجانب الغزاة بالإشراف على التنقيب عنه وكتابة تاريخنا كما يحلو لهم، انطلاقا من مصالحهم. إن ما ينهب من الآثار النفيسة في وطننا العربي سنويا يعادل المليارات من الدولارات. هنالك تبديد لامثيل له في هذه الثروة الثقافية التاريخية العلمية الاقتصادية، يفوق ما نبدده ببيع

النفط بدون مقابل يذكر. اننا نترك الإمبرياليين يأخذون كنوزنا، التي خلفها لنا أجدادنا عبر حضارات كثيرة متعاقبة وهذا أمر يجب إيقافه فورا. لا يجوز أن يسمح للأجانب بالتنقيب عن آثارنا. يجب منع جميع بعثات التنقيب الأجنبية من العمل في بلادنا، حفاظا على هذه الثروة النفيسة التي لاتعوض أبدا. علينا نحن أن نعد خبراء في التنقيب والترميم بواسطة كليات وجامعات عربية متخصصة وهذا أمر غير عسير. أن من يزور المتاحف في الدول الاستعمارية يرى الكم الهائل من المسروقات وفوقه الكثير موجود في البيوت، لايراه المرء إلا صدفة، والنهب مستمر يوما بعد يوم.

يندر أن تذهب قطعة أثرية خارج الوطن العربي بواسطة المعارض المتنقلة وتعود إليه، بل غالبا ما تعود قطعة مزيفة محلها. وما أسهل التزييف الآن بالوسائل المتاحة في عصرنا. تبلغ قيمة موجودات المعارض المرسلة إلى الخارج المليارات من الدولارات سنويا، فكيف نفرط بثرواتنا ومقدساتنا إلى هذا الحد؟ لايفعل هذا العمل بلد مستقل. إننا نخسر فوق الآثار التي قدمناها على طبقية من ذهب، إيرادات السياحة فيما لو بقيت هذه الآثار هنا وجاء السياح لرؤيتها.

* - إننا عندما نعد خبراءنا للتنقيب والبحث والترميم في جامعاتنا ونخرج المئات كل عام ونكفلهم بالتنقيب، نخلق فرص عمل كثيرة متخصصة تزيد مع الزمن. ونقيم متاحف في مواقع التنقيب ذاتها حفاظا عليها، فتكون اللقى موزعة على مساحة الوطن العربي متاحة لجمهوره العريض أنى ذهب.

* - بدأت الحضارة القديمة في آلاف المواقع من الوطن العربي. والكثير منها لم يتسم الكشف عنه، لحسن حظ الثروات الباطنية من مخطوطات ورقم وتماثيل ونقوش ورسوم وذهب وفضة ولوحات وكتابات لاتقدر بثمن وتفوق قيمتها قيمة الثروات الباطنية من نفط وغاز وفوسفات الخ.

إن لهذه الآثار واللقى قدسية بالنسبة لنا نحن العرب، فلماذا نسمح للأجانب بالعبث بها وسرقتها؟! إن نهب الآثار لهو أحد أنواع النهب الاستعماري الذي لم يتوقف قط مذ بدأ إبان الاحتلال العسكري المباشر. الغربيون يتولون فوق ذلك فك الطلاسم وتقييم اللقى والفن المعماري ودراسة المجتمعات القديمة. كما يحلو لهم. هذا لا يجوز بأي حال من الأحوال. يجب إيقافه فورا.

العدو الإسرائيلي

إسرائيل هذا المشروع الاستثماري الاستعماري الغربي يجب أن يفلس. علينا أن ندمر هذه القاعدة الاقتصادية العسكرية التي بنتها الإمبريالية العالمية والصهيونية العالمية. وألا نقبل بوجودها. أبدا وألا نسالمها. علينا أن نقاطعها اقتصاديا. العالم أجمع يعتبر الصهيونية نوعا من أنواع العنصرية. المقاطعة هي أمضى سلاح علينا استخدامه بحزم وعلى مصر أن تلغي اتفاقية "كامب ديفيد" وكل الأقطار الأخرى إلغاء أي تعامل مهما كان شكله سياسياً أو اقتصاديا أو ثقافيا مع العدو الإسرائيلي. ستموت هذه القاعدة مع الزمن. علينا فوق ذلك تخفيض تعاملنا التجاري مع الدول التي تدعم هذه القاعدة تدريجياً وتتعامل معها، ونستخدم كل أسلحتنا لإحكام الحصار على العدو الإسرائيلي. هكذا تنخفض الريعية الاقتصادية لهذا المشروع الاستثماري الغربي في الوطن العربي وتتوقف رؤوس الأموال والمهاجرون عن الهجرة إلى فلسطين المحتلة.

فلسطين مقدسة أكثر من أي جزء من تراب الوطن العربي. والتفريط به يعني التفريط بالوجود العربي كله. مهمة هذه القاعدة الاقتصادية أن تكون السمسار بين العدو الإمبريالي والصهيونية العالمية وبين الطابور الخامس في الوطن العربي لتكريس تخلف الوطن العربي وتفتيته ولدفن النفايات السامة من نووية وكيماوية داخل أراضيه. ولتخريب بنية المجتمع عبر السياحة المبنية على الدعارة ونوادي القمار لذلك يجب تدمير هذه البؤرة بكل السبل.

المصارف

يجب أن تظل المصارف عربية مئة بالمئة. لايجوز السماح للمصارف الأجنبية بالعمل داخل الوطن العربي البتة. تخضع المصارف الغربية للاحتكارات الغربية وتتحكم بالسياسية الاقتصادية وتهيمن على اقتصاد الدول النامية عن طريق نهب الودائع العربية وتشغيلها خارج الوطن العربي. لن نجني ثمارا منها بل كل الخطر منها.

يجب تأسيس مصارف عربية تمولها الأقطار العربية تخدم استراتيجية التنمية العربية التي يتخذها العرب.

المصارف الحالية في الوطن العربي لاتخدم التنمية الاقتصادية بل هي في جلها تعوقها، وتبدد فرصا للتنمية ضخمة بعقليات سائدة فيها عفا عليها الزمن. يجب إنشاء مصارف جدية مهمتها تطوير قوى الإنتاج لإعاقتها بناء على دراسات الجدوى الاقتصادية التي تجريها بيوت الخبرة العربية حصرا، على مستوى المنشأة، مع أخذ استراتيجية التنمية في الاعتبار.

تؤسس فروع مصرفية بشكل واسع في كل المدن والبلدات إلى جانب صناديق توفير البريد التي يجب أن تكون متوفرة في كل قرية لتسهل العمليات المصرفية لجميع المواطنين، سواء كانوا من الفلاحين أو العمال أو الموظفين، بحيث يمكن أن يصبح لكل مشتغل حساب في المصرف أو في صندوق توفير البريد حسب التوفر.

التسليف

تؤمن المصارف العربية تمويل شركات ومؤسسات القطاع العام والخاص والمشترك والأفراد. الإمكانية متاحة لجعل التسليف العربي الداخلي أعظمياً بحيث يكون في خدمة التنمية. في الوضع الحالي يتم تبديد موارد مصرفية ضخمة لاتسلف للراغبين وتظل حبيسة الخزائن إن استخدام الفرص المتاحة للتسليف الداخلي يغني عن الحاجة إلى الاستلاف الخارجي إلى حد بعيد. هذه الإمكانيات مهدورة إلى حد كبير في وطننا العربي. هنالك تسليف للاستثمار وآخر للاستهلاك لتمويل الحصول على مساكن وأثاث الخ. انطلاقا من استراتيجية التنمية ومراعاة النسب المتوازنة بينهما حسب حاجة الاقتصاد القومي.

تمويل التنمية العربية

ضرائب الدخل التصاعدية وإيرادات الجمارك وودائع السكان العرب في المصارف العربية تمول التنمية العربية. فوق ذلك إيرادات النفط والخامات الأخرى ترتفع تدريجيا مع زيادة أسعار النفط، ليتناسب سعره مع أهميته الفنية الاقتصادية. بقدر مانحصل أجرا عادلا للنفط والخامات الأخرى، بقدر مانسرع إمكانية تمويل التنمية.

إن تخفيض أرباح السماسرة والوسطاء وتحويل جزء منها إلى المؤسسات العامة والخاصة وجزء آخر كضرائب الخزينة للعامة، مصدر آخر من مصادر التنمية العربية. تعادل أرباح السماسرة والوسطاء خمس الدخل القومي العربي. يمكن اختزال الكثير منها لصالح التنمية.

عندما نخضع الشركات والأفراد والأجانب الذين يعملون في الوطن العربي لقوانين الضرائب ونلغي الإعفاء، نحصل على مصدر آخر للتمويل.

عند تطبيق الضمان الاجتماعي لجميع العاملين نوفر بذلك مصدر آخر لتمويل للاستثمار كبير الأهمية. أرباح القطاع العام والقطاع الخاص مصدر كبير لتمويل التنمية أيضا.

خاتمة

إن تحديد موازنة ومضمون البحث العلمي هو الدفة التي توجه الاقتصاد العربي، ليحدد اهدافه ويحققها بأقل التكاليف وأفضل الريعيات وأقل المخاطر. المهمات جسيمة فاستنباط استراتيجات للتنمية الاقتصادية والتكامل الاقتصادي العربي والعربي الإسلامي الاقتصادي العربي مع الاقتصاديات الأخرى كالصيني والهندي والروسي والإفريقي والدول النامية الأخرى يتطلب جهودا مشتركة جبارة وسريعة. وكذلك الحفاظ على الموارد المائية وحسن استخدامها يعتبر من الأولويات، مثل تصميم الاستراتيجيات الصناعية العربية انطلاقا من تقسيم عمل دولي جديد واستراتيجيات تنمية مستقلة معتمدة على الذات. وتعشيق الفروع الصناعية ببعضها البعض بين أجزاء الأمة العربية أو مع دول التحالف الإسلامية وغيرها عبر المدخلات والمخرجات، أمر في غاية الأهمية. كذلك بناء مدن

وقرى وتجمعات صناعية جديدة على الطراز المعماري العربي الإسلامي وكذلك تصنيع وسائل النقل البرية والبحرية والجوية وبناء شبكات الخطوط الحديدية ووسائل الاتصالات واستنباط مناهج تعليمية وأساليب تدريس لتفتح الملكات والمواهب أمام الإنسان العربي في كل مستويات التعليم أمور ملحة جدا. إن التفكير القطري انتحار يجب القضاء عليه كوبـاء مدمـر. إنه يقودنا إلى الهاوية السحيقة لامحالة. إن توحيد الأمة العربية وبناء تحالف عالمي في مواجهة التحالف الاستعماري الغربي الصهيوني هو الشرط الأول الضروري، لنجاتنا من المضي قدما إلى الكارثة.

* * *

سيكولوجية الزمن: اتجاهات وتطبيقات حديثة

د. محمد قاسم عبد الله*

لقد ذكر (جود) في كتابه «دليل إلى الفكر الحديث» عبارة «غرابة الزمان التي لا ريب فيها» وقال الشاعر جون دن «الكائنات ذوات الطبيعة الأدنى أسيرة الحاضر، أما الإنسان فكائن مستقبلي».

د. محمد قاسم عبد الله: باحث من سورية، استاذ مساعد الصحة النفسية، ووكيل كلية التربية بجامعة حلب.

بهذا القول أدرك جون دن الفارق بين الإنسان والحيوانات الأخرى جميعها، فالإنسان يعتمد على الذاكرة والتوقع لأنه ينظم حياته داخل شبكة نسيجها الماضي والحاضر والمستقبل.

لقد شغل مفهوم الزمن أذهان المفكرين والفلاسفة منذ القدم. وقد بدا ذلك ليس فقط في الأفكار والنظريات الي ذكروها، بل تجسد ذلك من خلال الممارسات والسلوك اليومي. فقد توصل إنسان نيانترادال (٥٠ ألف قبل الميلاد) إلى دفن موتاه (وهو ما لا يفعله حيوان آخر) مما يؤذن بأنه يفكر في نوع من الوجود المتصل لهؤلاء الراحلين، وكانت توضع أدوات الشخص وأسلحته إلى جوار الجسد عند الدفن، واستمر ذلك في عهود الفراعنة الذين بدا من خلال ممارستهم وطقوسهم الربط بين الحاضر والماضي والمستقبل.

إلا أن فكرتي الزمان والتاريخ ليستا أصيلتين في فطرة الإنسان، فالأطفال حديثو الولادة يعيشون في الحاضر وحده، فالماضي والمستقبل لا سبيل إلى تصوره، ولكنه يتشكل عبر مراحل.

ستتعرض هذا الدراسة الى الوجود النفسي للزمن، ومفهوم الزمن من الوجهة النفسية، وذلك بعد عرض مفهوم الزمان الموضوعي، ثم تلقي الضوء على تطور مفهوم الزمن عند الطفل، والزمان النفسي، والتوجه الزماني وأهميته، والاتجاهات الحديثة في تطبيق هذا المفهوم في ميدان الصحة النفسية وعلم النفس المرضي.

المنظور الزمني:

يتكيف البشر مع المكان الذي يعيشون فيه، إلا أن عقولنا تمتلك صوراً ذهنية وأفقاً تتيح لنا التنقل من فترة زمنية إلى أخرى. ويعتبر المنظور الزمني Time Perspective مجالاً علمياً يبحث في الكيفية والأسباب التي تجعل

تفكيرنا ينتقل من اللحظة الراهنة أو من الحاضر . وعلينا أن نميز منذ البداية بين المنظور الزمني وبين إدراك الزمن Time Perspection . إن ساعتنا الذاتية أو ما يسمى زمن الميقات الذاتي Subjective clock قد تكون أبطأ أو أسرع من الزمن الموضوعي Objective Time ، كما أنها تتأثر بالموقف والحالة التي نكون فيها وبما نفعله ونشعر به . وقد لاحظ نيكولز Nichols أن علماء النفس قد ميزوا بين الإحساس بالزمن وبين أشكال الإحساس الأخرى . ويبدو أن الإحساس بالزمن ليس على هذه الدرجة من البساطة التي لأشكال الإحساس الأخرى ، لأن الإحساس بالزمن ينشأ من تغذية راجعة مضاعفة Multiple feedbaack حين نستجيب لبيئتنا الداخلية والخارجية .

ووفقاً لعالم النفس (فرانك) الذي عرف المنظور الزمني بأنه «رؤية الفرد الكلية ووجهة نظره عن المستقبل النفسي والماضي النفسي الموجود في برهة أو زمن معين» فإن كل واحد منا له وضعه الخاص في المجتمع كما أن له تاريخه النمائي المتميز والخاص به . إن هذه الطريقة الشخصية في النظر إلى العالم تتبدى من خلال تفسيرنا للماضي والحاضر والمستقبل . ومع تقدمنا في العمر يصبح منظورنا الزمني أوسع وأكثر تعقيداً ، كما ويمثل تجاربنا الفريدة التي خبرناها بهذه الطريقة . وفوق ذلك فإننا نتأثر دوماً بمجتمعنا وبيئتنا ، فإذا كان الناس من حولنا يعيشون في اللحظة الراهنة ويخططون لفترة زمنية مقبلة قصيرة جداً ، فإننا سوف نتعلم اتباع هذه الطريقة أيضاً .

إن المنظور الزمني يتضمن عدة أبعاد : البعد الأول ويسمى ، التوتر السبقي أو القبلي Protension (وهو طول الزمن الذي يتجه فيه تفكيرنا إلى المستقبل والأمام) ، والبعد الثاني ويسمى ، التوتر الرجعي Retrotension (وهو طول الزمن الذي يتجه فيه تفكيرنا إلى الماضي والوراء) ، أما البعد الثالث فيسمى

الكثافة density ويتعلق بعدد الأحداث التي نفكر فيها بالماضي والمستقبل، أما البعد الرابع فيسمى التناسق والانسجام، فيتعلق بدرجة التنظيم التي تتشكل من خلالها الديمومة أي ماضينا وحاضرنا ودرجة التناغم بينها، وهناك بعد خامس وهو الاتجاه، ويتعلق بإحساسنا بمدى تحركنا وتوجهنا نحو المستقبل. إن المنظور الزمني معقد، إلا أن هناك بعض التعميمات التي يمكن اعتمادها (Bordin, 1989).

أول هذه التعميمات يتعلق بعمرنا وبوضعنا أومكانتنا في الحياة. إننا نميل إلى مزيد من الاهتمام بالمستقبل والتوجه إليه كلما تقدمنا في العمر وانتقلنا من الطفولة إلى مرحلة الرشد. إن الإحساس بالحركة السريعة من الحاضر إلى المستقبل يتضح في مرحلة المراهقة، بالرغم من أن التوتر السبقي لم يصل إلى أوجه في هذه المرحلة من العمر. إن الماضي يأخذ بأن يحتل مكانة مهمة من حياة الفرد كلما تقدم بالسن، ويصبح لهذا الماضي دلالته ومغزاه، ويحاول أن يجري نوعاً من التناغم والتوازن بين ما حدث في السابق وما سيحدث لاحقاً. إن الاهتمام بالماضي نتيجة عامة بالنسبة للسنوات التي تلي الشباب. إلا أن هذا لا يعني أن المستقبل غير ذي أهمية بل على العكس من هذا تماماً.

التعميم الآخر الذي توصل إليه علماء النفس ويركز على المكانة والوضع الذي يحتله الشخص. فقد تبين أن المنظور الزمني يميل إلى الانكماش والتقلص shrink في حالة الركود الاقتصادي Economy Is Bleak وحين يصبح إيجاد العمل صعباً. كما تصبح حالة عدم التوقع أو الأمل أكثر انتشاراً في أذهان الراشدين العاطلين عن العمل منها بين المعمرين أو المتقدمين بالسن. وقد أعار عالم النفس الشهير سليجمان Sleligman المنظور الزمني أهمية كبيرة في نظريته عن الفعالية الذاتية والعجز المكتسب، (Kastenbaum).

ماذا عن الزمان الموضوعي؟

لقد اعتبر الزمان وظيفة ومقياساً للحركة، وانه متعلق بالحركات الجسمية وذلك حتى العصر الوسيط. وكان ينظر إليه على أنه بعد كلي تقاس عليه الخصائص الفيزيائية الأخرى كالحركة. فانفصل الزمان عن مفهومه الفيزيائي ويقول إسحاق بارو «سواء جرت الأشياء أو ثبتت في مكانها، وسواء نمنا أو استيقظنا، فإن الزمان ينساب بإيقاعه المطرد». فالزمان بعد بذاته وهو موضوعي كلي مجرد ومحور واحد في شبكة الطبيعة (والمحور الآخر هو المكان) وبذلك يمكن تحديد حركة الأشياء. ويقول نيوتن «الزمان المطلق الحقيقي الرياضي، يتدفق من تلقاء نفسه، ومن طبيعته الخاصة، تدفقاً متساوياً دون علاقة بأي شيء خارجي». وقد سمح هذا المفهوم للزمان بإجراء الحسابات الرياضية للسرعة والعجلة والمدة. إن الزمان يقتضي أن تكون الحركة قابلة للقياس، والزمان المطلق قابل للتناول الرياضي والهندسي في المعادلات (فؤاد كامل - ترجمة، ١٩٩٢).

إن أعظم حافز لرؤية الزمان بوصفه بعداً موضوعياً مطلقاً وأساسياً، كان تطور الساعة، الذي أحدث ثورة في إحساس الإنسان بالزمان. ففيها توارى الحساب الذاتي للزمان والحكم على الزمان بما ينجزه الإنسان من عمل، وبالشعور بالتعب، وبوصفه «أطول أو أقصر»، لتحل مكانه دقات الساعة الموضوعية التي لا ترحم. فالساعة يمكن أن تكون مقياساً للإيقاعات البيولوجية في الإنسان (النبض والتنفس والنمو) وفي الطبيعة (شروق الشمس وغيابها، والفصول- بالرغم من أن الشمس قد لا تسطع في بعض الأيام وفي الشتاء يتجمد الماء)، فالسعة يمكنها أن تحدد وقت الشمس ومعدل النبض. فمع الساعة أصبح الزمان بعداً موضوعياً لا شخصياً. ويقول لويس ممفور «عملت الساعة على فك ارتباط الزمان

بالحوادث الانسانية وساعدت على خلق الاعتقاد في عالم مستقل للعلم» ولكن هل نتفق مع ممفور في ذلك بشكل مطلق؟ وهل ننفي ذاتية الزمن؟

هل الزمن مفهوم ذاتي ونفسي؟

إن الإحساس بذاتية الزمن لم يتبدد «فالزمان يسافر بخطوات متباينة بتباين الأشخاص» . فإذا كان كانط قد اعتبر الزمان مقولة من مقولات الذهن وترتيب الخبرة الذاتية، وإذا كان برغسون قد اعتبره الديمومة الحقيقة والتجربة المعاشة، فإن علماء النفس قد بحثوا في الطريقة التي يمكن أن تشوه الانفعالات إحساسنا بالمدة والتتابع تشويهاً جسمياً بواسطة إثارتنا أو ضجرنا (كالإحساس بطول الوقت حين الانتظار) . إن الزمان المعاش هو «الديمومة الحقة، وهو زمان شعوري نفسي من حيث طبيعته، إنه زمان سيكولوجي أو سلوكي من حيث ترتيبه» .

إننا نخبر الزمن بتمثله في الوعي، وأقصر مدة زمنية يمكن أن نخبرها ويعيها الإنسان هي اللحظة . والزمن ظاهرة سيكولوجية مثلما هو ظاهرة فيزيائية . إن الإحساس بالزمان يختلف باختلاف الشعوب، فبعض الشعوب إحساسها وتقديرها للزمن قاصر، ويتمثل ذلك في لغاتها من حيث تعبيراتها عن الأزمان في تعاقبها وتتابعها . فمفهوم الزمن لا يتشكل عند الصغير حتى سن الثامنة تقريباً، والذي يكون لها حاضراً أو ماضياً أو مستقبلاً، أما عند كبار السن فيختلف، حيث يستقلون الزمن في بطئه ولا يستشرفون المستقبل، على العكس من الشباب . والرجال عموماً أكثر إدراكاً للزمن وتقديراً للوقت من النساء، فالمرأة قد تتقلب مشاعرها وتضطرب انفعالياً أكثر من الرجل إزاء الزمن متمثلاً في التواريخ وما تعنيه لها، وهي أحفظ لها من الرجل . إن مرور الزمن يكون أسرع كلما كان العمل الذي يقوم به الشخص محبوباً ومرغوباً كانت دافعيته له أكبر، وعلى العكس من ذلك

فإننا نحس بالملل والسأم وبطول الوقت حين يكون العمل الذي نقوم به غير مرغوب. والشيوخ أكثر معاناة للسأم والملل الذي يكون مع الزمن، والشباب يخبرون الانتظار في الزمن أكثر من الشيوخ. من جهة أخرى فقد بينت الدراسات أن بعض العقاقير تتسبب في اضطراب الإحساس بالزمن وتقديره، فعقار الهلوسة (البيلوسيين، والشيروكسين... وغيرها...) تعمل على المبالغة في تقدير الوقت، والساعة قد تنقضي كأنها ساعتان. على العكس من المهدئات التي يستشعر الشخص فيها أن الساعة قد مرت وكأنها نصف ساعة. ومن ظواهر الإدراك المرضي للزمن زيادة أو تناقص إدراك الزمن واضطراب النسبة للماضي والحاضر والمستقبل (كما سنشرحه لاحقاً)، (الحنفي ١٩٩٥).

هناك ثلاثة مظاهر رئيسية لتقدير الإنسان الواعي للزمان: الوعي بزمان اليوم، وإدراك فترات زمنية (الديمومة)، وامتداد الوعي خلال الزمان في الماضي والمستقبل عن طريق الذاكرة والتوقع.

فبالنسبة للمظهر الأول، **الإحساس بزمان اليوم**، وهو أكثر المظاهر وضوحاً لأنه المركز في بنية مدنيتنا الحديثة البالغة التنظيم، وفي كل جهة نوجه إليها أنظارنا نرى الجداول الزمنية، وجداول ساعات العمل، والمواعيد، ولا سبيل لتصور الحياة دون وعي بالزمان. ونحن نعتمد على ساعاتنا الآلية، ولن يجد نفعاً أن تقول إنك شعرت بحضورك في الوقت المحدد حين تتأخر عن موعد ما، ولكن إذا توقفت ساعتك فمن يستطيع أن يلومك؟ وبالرغم من ذلك يوجد أناس عندهم فكرة واحساس غريزي عن الزمان دون حاجة للساعة، وبإمكانهم أن يخبرونا بالوقت دون خطأ، فهل هؤلاء يملكون إحساساً حاداً بإشارات الوقت في البيئة، أو بدقات ساعات بعيدة أو بمدى ارتفاع الشمس والقمر؟ طبعاً الإجابة

بالنفي، لأن الاستعداد المشابه للاستيقاظ من النوم في ساعة سبق لهم تحديدها لا تتأثر بالنوم في حجرات مظلمة عازلة للصوت تماماً.

إن الإحساس بالزمان خلال اليوم، يأتي جزئياً من خلال التعلم، فبعض الأشخاص الذي يشعرون بحاجة دائمة إلى معرفة الوقت (كالمحامين ورجال الأعمال) أكثر دقة في تقديرهم للوقت خلال اليوم من الذين لا يعلقون على الساعة والوقت تلك الأهمية.

أما المظهر الثاني المتعلق بإدراك المدة **وديمومة الزمان**، فقد درسها عالم النفس الشهير (جان بياجه). إن القدرة على تقدير طول حادثة ما في حدود ثواني الساعة المعيارية تنمو أول ما تنمو في الأطفال الذين هم في سن السادسة والسابعة وتستقر جيداً في سن الثامنة. ويميل الأطفال الصغار إلى المغالاة في طول الفترة الزمنية ويبدو أن الوقت يتلكأ دائماً بالنسبة إليهم، وبلغة إيقاعات الجسم فإن ساعاتهم النفسية تجري بسرعة. وبالرغم من أن تقدير مدة الزمن تتطور عند البالغين تطوراً جيداً، إلا أنها يمكن أن يصيبها الاضطراب من جراء عوامل كثيرة وهو ما يمنحنا مزيداً من البصيرة في آليات هذا الموضوع. إن تأثير درجة حرارة الجسم المتغيرة، سواء عن طريق المرض أو المعالجة التجريبية، أمكن اكتشافها. فدرجة الحرارة المرتفعة (حين الإصابة بالحمى مثلاً) تدفع المريض إلى أن يعد الزمن بأسرع مما يعده وهو في حالته السوية مما يدل على أن ساعته تجري بسرعة. إن هذا التباين في تقدير الزمن بواسطة حرارة الجسم يمكن أن يكون سبباً في دفع الأطفال الى الشكوى من تباطؤ الزمان، حيث أن أجسامهم أدفأ من أجسام الكبار بسبب سرعة عملية الأيض عندهم.

المظهر الثالث في نمو تقديرنا للزمان هو الامتداد الزماني للوعي من الحاضر إلى الماضي والمستقبل. ففي سن الثانية قد يكون للطفل ذكريات

تمتد إلى شهر في الماضي ولكنه لا يبدأ في توقع أكثر من يوم واحد أمامه. وما أن يمتد اهتمامه بالماضي إلى حوادث فيما وراء مولده في سن الثامنة) حتى يبدأ في رأيه نماذج الزمان ويستخدمها في توقع المستقبل، وفي الرابعة من العمر يتعرف على الفصول، وفي الخامسة يكون أكثر تحديداً ويفكر في حدود أيام معينة مثل يوم ميلاده ورأس السنة. ومع التقدم بالسن تمتد ذاكرتنا إلى أبعد من ذلك ونصبح أكثر خبرة باستخدامها. وفي حين يكون المستقبل هو الشغل الشاغل للشباب، فإن الماضي هو الشغل الشاغل للشيوخ.

كيف يبدو الوعي بالزمن؟

إن الزمن متمثل في الوعي ومرتبط بأحداث. فالوعي بالزمان هو وعي بالتاريخ لأن التاريخ أحداث نتذكرها ونتحدث عنها في علاقتها بالزمن Relation To Time وبوضعها في المنظور الزماني للفرد نفسه وتتشكل الأحداث زمنياً من خلال علاقتها القبلية أو البعدية ببعضها البعض، كما نفكر بالأحداث من حيث معناها للمستقبل وتوقعنا بها ومن حيث ارتباطها بالحاضر وما ننجزه يتزامن مع حدث فترة زمنية يستغرقها، يسبقها أو يتلوها.

إن الزمن ظاهرة للتأمل، والإحساس بالزمن Sense Of Time أو الزمن كظاهرة محسوسة تقوم عليها الفيزياء النفسية للزمن. لقد ذكر بيرون منذ عام ١٩٢٣ أن الزمن ظاهرة سيكولوجية سلوكية، أكد (بيير جانيه) عام ١٩٢٨ على أن الإنسان يتكيف مع الزمن أيضاً، في حين درس (بياجيه) تطور مفهوم الزمن عند الأطفال، بينما حلل (فريس) في عام ١٩٥٧ السلوك الزمانيTemporal Behavior قائلاً إنه مجموعة

من التهيؤات للتغيرات الواقعة في بيئة الفرد وبعضها تهيؤات نتعلمها في حياتنا. إننا نخترع الرموز والمفاهيم للتعبير عن الوقت والزمن والفصول. ونعلم ذلك للأجيال، وبذلك تتكون حقائق الزمن وندرك الوقت ويكون إحساسنا بالزمن وانقضائه وهذا ما يسمى إيقاع الزمن Temporal Rhythm. إننا نوقت الزمن من خلال إيقاعه المرحلي أو الفصلي أو اليومي فيتحول الإيقاع الخارجي إلى إيقاع داخلي ينظم حياة الأفراد في نومهم ونهارهم وتناولهم للطعام فينتظم هضمهم وحرارة أبدانهم خلال أربعة وعشرين ساعة هي مدة اليوم. من هنا يعتبر علماء النفس أن إدراك الزمان هو إدراك التغيرات المتتالية التي يعيشها الإنسان والتحولات الدورية التي يخضع لها محيطه ويخضع لها هو باعتباره جزءاً من هذاالمحيط نفسه. فإدراك الزمان هو إدراك التغير.

المخ والزمان:

إن أمخاخنا تحتوي على شرائط الذاكرة المختزنة لكل شيء رأيناه أوشعرنا به ويمكن لهذه الأشرطة أن تدار مرة أخرى بتنبيه اللحاء الزمني للمخ بمسبر كهربائي، وبذلك فإن السفر في الزمان متيسر من خلال إثارة هذه الشرائط للذاكرة الكامنة. إن للمخ قدرته على إعادة أداء أي موضوع. والمثير في الدراسات النفسية والفيزيولوجية أننا ننقسم بالفعل إلى شخصين يعيشان داخل رؤوسنا في النصفين الكرويين الأيمن والأيسر للمخ. وفي حين يهيمن النصف الأيسر على اللغة، يختص النصف الأيمن بالتعرف والتخيل. فإذا قيل إن النصف الأيمن عالم (مختص بالمنطق والتفكير)، فإن النصف الأيسر فنان (مختص بالتذوق الفني). وبما أن فصي المخ يرتبطان عن طريق الألياف العصبية (في الجسم الثفني) فإن استئصال هذه الألياف، سيؤدي الى أن يعمل كل جزء كما لو أنه منفصل عن الآخر. وقد أجريت دراسات وتجارب عديدة حول هذا الموضوع (عبد الله ١٩٩٩).

إلا أن المثير في هذه الدراسات أن المخ الأيسر لديه إحساس قوي بالزمان، في حين أن الأيمن لا يملك شيئاً من هذا الإحساس. إلا أن هــذا لا يعني أن النصف الأيمن يفتقر إلى القدرة على حساب الزمن، بل على العكس، حين تقول لنفسك إنه ينبغي عليك أن تستيقظ في الخامسة صباحاً بالضبط، وتفتح عينيك والساعة تدق الخامسة، فإن هذا من عمل النصف الأيمن للمخ.

إذا كان الزمان من اختراع النصف الأيسر للمخ، فالزمان من حيث هو كذلك لا يوجد في الطبيعة، لأن الطبيعة لا تضم إلا أحداثاً متعاقبة، فالزمان مفهوم نفسي ومن اختراع النصف الأيسر للمخ. ولكــن إذا كان النصف الأيسر لا يعمل في مقولات المنطق والعقل الصــارمة، والطبيعــة لا تعرف مثل هذه المقولات فما الحل؟

في الواقع إن إحدى مشكلاتنا الأساسية هي نهجنا العقلاني المخي الأيسر وفي بحثنا لمختلف الظواهر بهذه الطريقة، ومنها ظاهرة الزمــن. في الواقع إن التفكير يتطلب الحدس والتأمل مثلما يتطلب التحليل العقلي والمنطقي. فقد بينت بعض الدراسات أن المصابين بتناذر كورساكوف النسياني، تصاب اتجاهات الزمان والقدرة على ترتيب الحوادث زمنياً بشكل بالغ، وكثيراً ما تساءل العلماء، هل هذا اضطراب في الذاكرة أم اضطراب في إدراك الزمان. إن هذه النتيجة تصدق على اختزان الأحداث الحسية (الذاكرة الحسية) ولكن ماذا عن الذاكرة المجردة كما هو الحال في الذاكرة اللفظية التي لا ترتبط بزمان ومكان معينين. إن تواجد هــذه الخبـرات في الوعي مختلف عن حفظ خبرات المعرفة الحسية، ويتجلى هذا الاختلاف فيما يتعلق بالمكان والزمان اللذين يحصل فيهما هذا النشاط، فالصور الحسية تكون مندمجة معهما بشكل صميمي، في حين توجد الأفكار والمخططات

السابقة دون ارتباط بهما. فإذا كان المرضى بنصف الكرة الأيمن يعانون مما نسميه معايشة «توقف الزمن» حيث يدرك المريض وكأن الزمان متوقف فيدرك المريض المحيط الموضوعي وكذلك «الأنا» الذاتية على أنهما قد تغيرا كلياً، كما يفقدون الاحساس بالزمن «فيبدو الزمن وكأنه غير موجود، وأنه ليس باستطاعتهم ذكر مدة الحوادث. إضافة إلى ذلك يشعر هؤلاء المرضى بما يسمى «تباطؤ الزمن»، و «الجريان المعكوس للزمن»، وكذلك «الجريان المتسارع للزمن». في حين مرضى النصف الأيسر للمخ يدركون الزمان والمكان بشكل ضعيف بسبب حالة «تغيم الوعي» أو شبه الوعي. إنهم ينتقلون باتجاه المستقبل مع ميل إلى زوال الماضي، عكس مرضى النصف الأيمن الذين ينتقلون أكثر إلى الماضي مع ضعف وزوال للحاضر والمستقبل (حاجوج ١٩٩٧).

في الواقع الموضوع أكثر تعقيداً من ذلك فنحن نحاول وصف هؤلاء وأولئك وكأن كلاً من نصف الكرة الأيمن والأيسر يعملان في أبعاد المكان والزمان ذاتها المشتركة بالنسبة لهما. فالتكامل بين عمل نصفي المخ هو الدليل المؤكد على تعقده.

كيف يتشكل مفهوم الزمن عند الأطفال؟

تتكون المفاهيم من خلال التعامل مع المثيرات والخبرات التي يمر بها الفرد. وتتشكل المفاهيم لدى الأطفال بنفس الطريقة حيث تتكون الصور الذهنية عن المواقف والخبرات والأشياء التي يتعامل معها الطفل وذلك بناء على إدراكه للصفات المشتركة بينها فتتخذ اسماً ورمزاً خاصاً يفيد في الدلالة على المفهوم. ويؤكد علماء النفس أن المفاهيم عامة لا تنشأ دفعة واحدة بوضوح بل تنمو وتتطور مع الوقت وكلما ازدادت خبرة الفرد عن المفهوم تتغير صورته لديه وتصبح أكثر عمومية وتجريداً. كما أن المفاهيم المادية

الحسية (مثل كتاب، حيوان، باب) تنمو أسرع من المفاهيم المجردة (حرية، عدالة، قيم)، وذلك لأن الأولى تتشكل بالخبرات الحسية المباشرة، في حين تعتمد الثانية على الخبرات البديلة والأمثلة الرمزية التي تتطلب تفكيراً مجرداً لا يتكون إلا في مراحل لاحقة من النمو. وقد ذكر بياجيه أن نمو المفاهيم عموماً تمر بالمراحل التالية: مرحلة ما قبل العمليات (من السنة الأولى حتى السابعة)، ثم مرحلة العمليات الحسية (من السابعة حتى الحادية عشرة)، ثم مرحلة العمليات الشكلية (من الحادية عشرة وما بعدها).

يعتبر مفهوم الزمن من أكثر تلك المفاهيم صعوبة وبطئاً في النمو، وقد ثبت أن «إدراك الوقت من المسائل الصعبة عند الطفل». وقد أشار (بورتن وايدج) إلى أن مفاهيم الزمن والحقبة والتعاقب تنمو ببطء في ذهن الأطفال (Burton And Edge, 1985). إن مفهوم الزمن من أكثر المفاهيم صعوبة لأنه أكثر تجريداً بسبب نقص الدلالات الواضحة لبنائه والحكم عليه. وتعتبر ظاهرة البطء في مفهوم الزمن وغيره من المفاهيم المجردة (كمفهوم الفراغ مثلاً) ناتجة عن حاجتها إلى قدرة عالية على الاستدلال وعلى نمو بعض المفاهيم الأخرى وخاصة مفهوم العدد والدرجة والكم والثبات، والطفل لا يستطيع إدراك معنى الشهر إلا إذا تكونت عنده الفكرة الصحيحة عن العدد (٣٠) والفكرة الصحيحة عن الأسبوع، ولذلك تحتاج هذه المفاهيم إضافة إلى النمو في العمر، النمو في الخبرات التي يستمدها من حياته الخاصة في البيت والمدرسة (إبراهيم، ١٩٩٩).

تبدو أهمية الزمن بالنسبة للطفل من خلال تقرير الأنشطة اليومية التي عليه القيام بها «البرنامج التلفزيوني الذي أحبه يظهر بعد تناول الغداء

مثلاً» و «يجب غسل الأيدي قبل الطعام وبعده» و«سنغادر المنزل بعد عشر دقائق أو بعد الانتهاء من العمل الفلاني». إن إدراك الزمن ينشأ عند الأطفال بصورة متعاقبة وبارتباطات متسلسلة الواحدة بالأخرى كما يقرر (بياجيه). ويدرك الطفل في سنته الثالثة مدلول **اليوم** و**الأمس** و**الغد** كما يوضحه بعض علماء النفس مثل الهاشمي وزيدان (الهاشمي ١٩٧٦) في حين يؤكد بعضهم الآخر أنه يتأخر حتى الخامسة والسادسة (الألوسي والخان ١٩٨٣). وفي السنة الرابعة يعرف الطفل الصباح والظهر والمساء كما المدلول الزمني لعبارة الأسبوع الماضي والأسبوع المقبل، أو العيد القادم وتاريخ الميلاد الماضي. ويستطيع طفل الحضانة إدراك التسلسل الزمني للأفكار والأعمال المتعاقبة، فإذا سألته عما فعله في بيت عمته حين زارها؟ قال: ذهبت وسلمت على عمتي، ثم لعبت، ثم أكلت وشربت، وفي الليل عدت إلى غرفتي لأنام (إبراهيم، ١٩٩٩).

أما في سن السادسة والسابعة من العمر فيدرك الطفل الفروق القائمة بين الأشخاص في السن كما يربط مفهوم الأعمال بالقامة. ولكن سن السابعة والثامنة تشكل نقطة التحول الهامة في استيعاب الطفل للزمن المباشر «إن الطفل ذا النمو الطبيعي السوي يمكنه في سن السابعة والثامنة أن يتقبل اقسام الزمن أو الأحداث المتعارف عليها باستخدامه بداية ونهاية الزمن أو التاريخ، كما أنه يدرك الفترات القصيرة» (Burton And Edge 1985).

بالنسبة إلى مفهوم الزمن التاريخي فيبدو أنه يتأخر حتى سن الحادية عشرة حيث يتمكن الطفل من استيعاب التعاقب التاريخي والحوليات التاريخية. كما أن الأكثرية من الأطفال لن يدركوا الفكرة المجردة لمفهوم

الماضي التاريخي حتى يبلغوا سن الحادية عشرة والثالثة عشرة، إلا أن فهم الفترات التاريخية والقدرة على تقديرها صعبة بالنسبة للطفل وتأتي هذه القدرة متأخرة عن فهم معنى الزمن باتصاله بالأنشطة المختلفة، وتكون مفاهيم الأزمنة الماضية مشوشة عند الطفل حتى يمضي فترة طويلة من الزمن في المدرسة (بهادر، ١٩٨١).

لقد أشارت بعض الدراسات إلى أن الفهم بالكامل لمفاهيم الزمان والتاريخي لا يتوصل إليها الأفراد إلا حين يبلغون السادسة عشرة من العمر، ويشدد بوث (Booth, 1987) على أن الفكر الاستدلالي هو جزء أساسي من التفكير التاريخي يمكن اكتسابه في المستوى المجرد بعمر السادسة عشرة.

لقد قسم بعض العلماء الدراسات المتعلقة بمفهوم الزمن إلى اتجاهين:

الأول، ركز على الكيفية التي يستوعب فيها الأطفال المدى الزمني أو سرعة الزمن، وذلك بالاعتماد على دراسات جان بياجيه المتعلقة بمفهوم الأطفال للزمن وسيكولوجية تطور الزمن.

الثاني، ركز على تطور مفاهيم الساعة والزمن التاريخي عند الأطفال وذلك بالاستناد إلى دراسات فرادمان عام ١٩٨٢، ودراست ثورنتن الموسومة «تأثير إدراك الأطفال لمفاهيم الزمن على الفهم التاريخي».

إن اكتساب مفهوم الزمن صعب، وتعلمه أصعب من تعلم المفاهيم الأخرى فنموه أبطأ، كما يتطلب اكتسابه مستوى عالياً من النضج والنمو المعرفي والعقلي (إبراهيم، ١٩٩٩).

ماذا عن ايقاع الزمن وأفقه؟

لقد تبين أن لكل منا أفقياً أزمنياً Temporal Horizon يختلف من شخص لآخر ومن الطفل للراشد ومن العامل للأستاذ وهكذا، وكلما تقدمنا في العمر اتسع هذا الأفق واستوعب أزماناً وصارت للأزمان دلالات نفسية لم تكن لها وتعكس اللغة ذلك. ولا يقتصر الأفق الزمني للطفل على تجاربه الشخصية ولكنه يستطيع أن يتصور المستقبل ويتذكر الماضي ويعيش أحداث أسرته والمجتمع من حوله.

يتميز الإنسان عن الكائنات الأخرى في اتساع افاقه الزمنية، وكل مهنة وكل شعب له وجهة نظره في الزمن. من هنا يتحدث علماء النفس عن تعدد الأزمان الاجتماعية. وقيل إن بعض القبائل البدائية في جزر المحيط الهادي لا تعرف الزمن المنقضي ولا الآتي، ولذلك تخلو لغتها من الأفعال الزمنية الماضية والمستقبلية. لقد بين البعض أن أولاد الفلاحين يحكون عن قصص، الزمن فيها بسيط، في حين أن أولاد المدينة تحوي قصصهم، الزمن المركب، وأنه لهذا لسبب يختلف الزمن في القرية عنه في المدينة. فلكل فرد منظوره الزمني، وقد يكون للفرد الواحد عدد من المنظورات الزمنية حسب تعدد أنشطته وانتماءاته الاجتماعية لذلك يختلف إيقاع زمنه العائلي عنده عن إيقاع الزمن الوظيفي (الحنفي، ١٩٩٥).

تطبيقات مفهوم الزمن ورسم الوقت في التشخيص والعلاج النفسي:

إن طريقة الإنسان في معايشة الزمان والمكان تعكس أسلوبه في التموقع فيهما، هذا التموقع الذي يعبر عن الشخص بسلوكه ومواقفه اليومية. وإذا طلبنا من الشخص أن يرسم لنا الزمن، فإننا بذلك ندعوه لأن يسقط Proprject مفهومه للزمن في المكان، الأمر الذي يستتبع تعرفنا على الياته الدفاعية وأساليب سلوكه، واختلالات معايشاته الزمانية-المكانية وتالياً إلى اضطرابات قواه الادراكية (النابلسي، ١٩٩٦).

يعتمد استخدام رسم الوقت والزمن على آلية الإسقاط في علم النفس (الإسقاط آلية دفاعية نفسية لا شعورية يضفي من خلاله الشخص صراعاته وعملياته اللاشعورية على المثير الخارجي الذي قد يكون جملة ناقصة أو بقعة حبر كما في اختبار رور شاخ، أو صورة كما في اختبار تفهم الموضوع . .) حيث نجد أن الاختبار يعبر عن المعايشة الزمانية للشخص، وتختل هذه المعايشة الزمانية مع اختلال العمليات النفسية للمريض كما هو الحال في الاضطرابات النفسية، والسيكوسوماتية (الاضطرابات الجسمية النفسية المنشأ). وقد استخدم اختبار رسم الوقت في التشخيص والعلاج النفسي الذي أثبت فعاليته، والتي بدت من خلال المظاهر التالية كما يذكرها الدكتور محمد النابلسي:

١- بساطة الاختبار وإتاحة الفرصة لتجنب أي استكشاف مبالغ للاوعي، لأن المبالغة في تحريض اللاوعي تشجع اختلال التوازن النفسي-الجسدي.

٢- يعكس هذا الاختبار الاقتصاد النفسي الجسدي وتوازناته بأمانة، لأنه يمر بتقديم تمثلات عن الماضي والمستقبل وبالتالي عن غريزة الموت وغريزة الحياة.

٣- من خلال تمثله للحاضر ورموزه يمكن أن يقدم لنا الاختبار فرصة تقويم الاقتصاد النفسي- الجسدي والحياة العملياتية للمفحوص.

٤- إنه يعكس مستوى التوازن النفسي الجسدي للمفحوص، فالرمز للماضي يعادل تبديات غريزة الموت، أما الرمز للمستقبل فيعادل تبديات غريزة الحياة، (النابلسي، ١٩٩٦).

إن صاحب فكرة رسم الوقت الأستاذة الدكتورة اليزابيث موسون عالمة النفس المجرية، التي طورت اختبار رسم الوقت (وهو تحويل مبدأ الزمان ومفهومه إلى شكل مكاني، وهذا ما يبين الصعوبات الاسقاطية وتمثلات المكان لدى الشخص) ثم شاركها فيه عدد من علماء النفس العرب منهم الدكتور محمد النابلسي وقد انتشر هذا الاختبار بشكل واسع في مختلف البلدان وأثبت فعاليته التشخيصية. إنه يستند أساساً إلى مبادئ المدرسة الفرنسية في تشخيص الأمراض اليسكوسوماتية.

لقد تبين من خلال استخدام الاختبار وتقدير الزمن في المجال التشخيصي أن الأحلام العملياتية (التي تعكس مشاهد الحياة اليومية العملية للحلم) تبدى هيمنة الحاضر على الرسم ومن خلال سيطرة التفكير الرتيب في الوقت. أما الأحلام التكرارية أو المتكررة في فكرتها وشكلها فتنعكس في اختبار رسم الوقت من خلال فكرة معينة على التمثل العام للوقت. أما الأحلام الفظة التي تحمل تمثلات عنيفة وبدائية فتتبدى في الاختبار من خلال سيطرة الرغبات المتمركزة في تمثل المستقبل، والماضي يحتوي

هذه الرغبات ويعبر عنها بطريقة أقل عنفاً. أما غياب الأحلام فتنعكس في اختبار رسم الوقت من خلال لجوء الشخص إلى الاستعانة بقوالب ورموز جاهزة وعامة لتمثل الوقت (كالساعة مثلاً).

وهناك مثال تطبيقي لاستخراج النتائج السيكوسوماتية لاختبار الوقت يستعرضه النابلسي؛ ويعبر عن مريضة تبلغ التاسعة عشرة من عمرها وتعاني من التهاب الأمعاء التقرحي (مرض كرون، وهو اضطراب سيكوسوماتي). وقد رسمت الصورة الأولى (رقم ١) قبل بدء العلاج النفسي، والصورة الثانية (رقم٢) بعد شهرين من العلاج النفسي بالحركة.

تعكس الصورة الأولى تمثل الوقت عملياتيا (الحياة العملية الحاضرة) جامداً قياسياً دورياً (يتمثل في الفصول والروزنامة) تكرارياً ونكوصياً (التفكير بالماضي). أما الصورة الثانية فتعكس تحسناً في التوازن النفسي الجسدي وفي تنظيم مستوى ما قبل الوعي. لقد تحسنت أحلام المريضة التي أخذت بالظهور. كما تحسنت قدرتها الاسقاطية في التمثل والتجريد (دليل تحسن ما قبل الوعي) وتحسن قدرة العمليات العقلية المعرفية. ويبدو من خلال الرسم أن المريضة قد رسمت الساعة بلا عقارب وهذا لا يعبر عن فكرة عملياتية تتمحور على التركيز على الزمن الحاضر (كما في الصورة رقم١).

لقد تبين أن الرموز التي يستعملها الأشخاص للتعبير عن الوقت هي:

آلات قياس الوقت.

الدورة التطورية للنبات (بذرة، نبات يافع، ذبول)

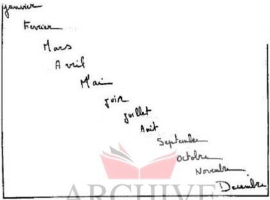
الدورة الحيوية للإنسان (طفولة، نضج، شيخوخة)

تعاقب الأدوار الاجتماعية.

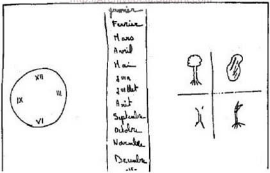
التطور الجماعي للحضارة الإنسانية في المجال التقني.

وقد تبين من خلال البحوث النفسية والممارسة العلاجية للدكتورة (موسون) أن المريض الفصامي يزداد استعماله لاستخدام التجريدات الهندسية وآلات قياس الوقت، وانخفاص ميله لمتابعة التطور الإنساني من حوله (موسون، ١٩٨٩).

باختصار بينت الدراسات أن المرضى العقليين لا يجيدون رسم الوقت والتعبير عنه من الناحية الفكرية والمحتوى المجرد والذهني للزمن أكثر من محتواه الانفعالي. فالإبداع في تصوير مفهوم الوقت يقتضي إلى جانب الكمال التقني، التنوع والخلق والتعقيد مما يفشل المرضى النفسيون في تحقيقه.


Janvier
Fevrier
Mars
Avril
Mai
Juin
Juillet
Août
Septembre
Octobre
Novembre
Decembre

صورة (١)


XII
III
VI
IX
Janvier
Fevrier
Mars
Avril
Mai
Juin
Juillet
Août
Septembre
Octobre
Novembre
Decembre

المراجـع

1- Brodin S. (1989) Time Prespective. In Encycloperdia of psychology, By Corsini R. Wiley, New York.

2- Burton and Edge (1985) Helping children to develop a concept of time. In School science and mathematics, vol. 85, 2pp 109- 120.

3- Booth, M. (1987) ages and concepts. The history Curriculum for teachers, the flamer press, London.

4- Kastenbaum, R.(1989) Learned Helplessness In Encyclopedia of psychology, By Corsini R,, Wiley Press, New york.

٥- الياس حاجوج (١٩٩٧) اللا تناظر الوظيفي عند الإنسان (ترجمة)، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.

٦- فاضل إبراهيم (١٩٩٩) تطور مفهوم الزمن عند الأطفال. مجلة التربية، قطر.

٧- سعدية بهادر (١٩٨١) علم نفس النمو، دار البحوث العلمية، الكويت.

٨- فؤاد كامل (١٩٩٢) فكرة الزمن عبر التاريخ (ترجمة). مجلة عالم المعرفة، العدد ١٥٩، الكويت.

٩- عبد المنعم الحنفي (١٩٩٥) الموسوعة النفسية، مكتبة مدبولي، القاهرة.

١٠- محمد عبد الله (١٩٩٩) اللا تناظر الوظيفي لنصفي المخ «دراسة في علم النفس العصبي» قدمت للنشر.

١١- محمد النابلسي (١٩٩٦) اختبار رسم الزمن، مجلة الثقافة النفسية المتخصصة، العدد ٢٨ المجلد السابع، تصدر عن دار النهضة العربية، بيروت.

١٢- موسون اليزابيث (١٩٨٩) نظريات حديثة في الطب النفسي، ترجمة نبيل آغا ومحمد بدوي، اشراف محمد النابلسي، دار النهضة العربية. بيروت.

١٣- عبد الحميد الهاشمي (١٩٧٦) علم النفس التكويني الطبعة الثالثة، القاهرة.

ظواهر اقتصادية في الدولة العربية الإسلامية

د. مصطفى الكفري*

إنه لخطأ كبير وتجاهل خطر أن يبدأ البحث في الفكر الاقتصادي وتطور المذاهب الاقتصادية من تصورات أفلاطون وأرسطو والمفكرين الأوروبيين في روما القديمة واليونان القديم، وتحدث القفزة إلى القرن الثامن عشر مباشرة، متجاهلين الجهود العلمية والأخلاق والظواهر في القرون الوسطى، بدعوى أن القرون الوسطى.

* د. مصطفى محمد العبد الله الكفري: باحث من سوية، دكتوراه في الاقتصاد. استاذ في كلية الاقتصاد بجامعة دمشق.

هي عصور الجهل والظلام. لقد عمل علماء ومفكرو النهضة الأوربية على إنكار أسلافهم المفكرين من علماء وفلاسفة العصر الوسيط، وأصروا على ارتباطهم بأسلافهم الأوروبيين (اليونان والرومان). حتى إنهم اعتبروا العلم محض ظاهرة أوروبية تبدأ في المجتمع اليوناني والروماني وتنتهي في المجتمعات الأوروبية الغربية ذات الحضارة التكنولوجية المعاصرة. (غير أن التفاتنا اليوم إلى أهمية التدقيق في تاريخ العلوم من جهة. والتفاتنا إلى البحث عن نشوئها وترعرعها في مختلف المجتمعات والحضارات الإنسانية، واعتبارنا العصر الوسيط عصراً ذهبياً بالنسبة لتكوين الروح العلمية وتطويرها في أحضان إحدى الحضارات العالمية الكبرى هي الحضارة الإسلامية، من جهة أخرى، كل هذا يجعلنا نراجع تلك المواقف المزدرية لإنتاج العصر الوسيط) (١). فليس من المعقول أن نجد في أيامنا هذه، مؤلفات حول المذاهب الاقتصادية أو عن تاريخ الفكر الاقتصادي تتجاهل ما أنبتته الأخلاق والتعاليم الإسلامية والمسيحية من نظريات حول التعامل الاقتصادي، والظواهر والمشكلات الاقتصادية.

يصف جورج سارتون، العرب المسلمين في زمن ازدهار الدولة الإسلامية خلال الفترة من منتصف القرن الثامن الميلادي وحتى نهاية القرن الحادي عشر، قائلاً: (هم عباقرة الشرق في القرون الوسطى)، لقد قدموا للحضارة الإنسانية مأثرة عظمى، في كتابة أعظم المؤلفات والدراسات قيمة وأصالة وعمقاً باللغة العربية، التي كانت لغة العلم للجنس البشري آنذاك. (فما من شخص يريد الإلمام بثقافة ذلك العصر، كان قادراً على ذلك دون أن تكون له معرفة باللغة العربية) (٢). ليس هذا فحسب، بل أشاد العرب دولاً لهم في أطراف الجزيرة العربية على شواطئ بحر العرب، وفي بلاد الرافدين وبلاد الشام وفي شمال أفريقيا، ثم وصلت إلى الأندلس وحتى

(١) - د. عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ١٩٨١، ص٦.

(٢) - أحمد أبو زيد، مجلة عالم الفكر، العدد الأول، المجلد الثامن، ص٣.

حدود فرنسا في أوروبا. وأقاموا هناك حضارات ما تزال موضوعاً هاماً في كتب التاريخ والكتب المعاصرة. لقد حمل العرب المسلمون (رسالة ذات طابع إنساني، يبلغونها للعالم أجمع. فاقترن قيام أول دولة قومية لهم برسالة إنسانية عبرت عن خصائص العروبة، كمفهوم متجدد في اتجاه التقدم من أجل الإنسانية)[١].

والإسلام لا يقتصر على العبادة، الصوم والصلاة والحج والزكاة، وتحسين الخلق والتهذيب، وإنما يدعو إلى حماية المجتمع والدفاع عن استقلاله، وصيانة كرامة الإنسان، ومنع الاستعمار من نهب الثروات الطبيعية للدول الأخرى، كما يحارب التخلف والتبعية والشعور بالنقص تجاه الدول المتقدمة. إنه نظام شامل وكامل يعالج جميع شؤون الإنسان ويتدخل في سائر المجالات الحياتية، ويحاول الإسلام أن يضع الحلول المناسبة للمشكلات والصعوبات التي تعترض مسيرة المجتمع نحو الخير والعدل والمساواة.[٢]

سنحاول في هذا البحث توضيح أهم الأفكار الاقتصادية التي تعرض لها بالمناقشة والتحليل ثلاثة من المفكرين العرب المسلمين: وهم العلامة ابن خلدون، ومؤرخ الديار المصرية تقي الدين المقريزي، والشيخ أبي الفضل جعفر بن علي الدمشقي.

أولاً – ابن خلدون (٧٣٢ – ٨٠٨ هـ):

ولد العلامة ابن خلدون في عام ٧٣٢ هـ/ ١٣٣٢م في مدينة تونس، حيث كانت هذه المدينة مركزاً للعلماء يقصدونها من مختلف أنحاء المغرب. كما وفد عليها عدد من علماء الأندلس هروباً من الفتن والاضطرابات التي كانت تعم هناك آنذاك. وكان ابن خلدون ينُعت أحياناً بالحضرمي نسبة إلى جده الأعلى وائل بن حجر، وهو يماني من حضرموت.

(١) – إسماعيل الملحم، مجلة الناشر العربي، العدد الثامن، شباط ١٩٨٧، ص٧.

(٢) – أنظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٧٦، ص٥.

تتلمذ ابن خلدون على أيدي عدد من العلماء والمفكرين منهم محمد بن عبد المهين الحضرمي ومحمد بن إبراهيم الآبلي ومحمد بن بزال الأنصاري وغيرهم. وقد درس ابن خلدون تعاليم الدين من خلال القرآن والشريعة والفلسفة. ومنذ أن بلغ ابن خلدون الثامنة عشرة من عمره، تخلى «مؤقتاً» عن طلب العلم وأخذ يسعى إلى تولي وظائف الدولة، وأوكل إليه كتابة العلامة عن السلطان المحجور عليه أبي إسحاق في تونس. ثم انضم ابن خلدون إلى بطانة السلطان أبي عنان، حيث لقي إكراماً في قصر السلطان وعينه في المجلس العلمي بفاس، مما أتاح له معاودة البحث والعلم والاتصال مجدداً بالعلماء والأدباء الذين اجتمعوا في المغرب العربي بفاس.

لقد كان ابن خلدون يطمح لبلوغ أعلى المناصب، إن لم نقل بلوغ السلطة نفسها. لقد عينه السلطان أبو سالم في فاس في كتابة سيره، والترسيل عنه، والإنشاء لمخاطباته. وبقي في هذا المنصب نحو عامين، ما لبث أن تولى القضاء، فكان فيه كفياً عادلاً. وفي عام ٧٦٤ هـ. استقال ابن خلدون من مناصبه في فاس وتوجه إلى غرناطة، فاستقبله سلطانها آنئذ محمد بن يوسف بن إسماعيل بن الأحمر النصري وأكرم وفادته. وفي عام ٧٦٦ هـ عاد ابن خلدون إلى بجاية وتولى فيها الحجابة وهو أعلى منصب من مناصب الدولة في ذلك الحين، وهو يعادل منصب رئيس الوزراء في أيامنا. ثم أضاف إليه أعظم منصب علمي عندما أصبح خطيباً لجامع القصبة. (وبذلك أصبح كل شيء في قبضة يده، يصرفه كيف يشاء. فاستبد بأمور الدولة مستخدماً في سبيل ذلك كل ما يملكه من حزم وذكاء) [١]. وتنقل ابن خلدون بين بجاية وبسكره وتلمسان.

بدأ ابن خلدون في كتابة مقدمته في عام ٧٧٥ هـ أثناء إقامته في قلعة ابن سلامة ويصف لنا ابن خلدون إقامته في هذه القلعة قائلاً «وأقمت فيها أربعة أعوام. متخلياً عن الشواغل، وشرعت في تأليف هذا الكتاب،

(١) - تيسير شيخ الأرض، ابن خلدون، دار الأنوار، بيروت ١٩٦٦، ص١٤.

وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة على ذلك النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتخضت زبدتها وتألفت نتائجها». وقد أنهى ابن خلدون كتابة مقدمته في منتصف سنة ٧٧٩ هـ [(١)].

وفي عام ٧٨٤ هـ توجه ابن خلدون إلى الإسكندرية، ثم انتقل إلى القاهرة، التي يصفها «حاضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشر الأمم، ومدرج الذر من البشر، وإيوان الإسلام، وكرسي الملك، تلوح فيها القصور والأواوين، وتزهو بآفاقها المدارس والخوانق، وتضيء فيها البدور والكواكب من العلماء، . . . الخ» [(٢)].

واستقر في الجامع الأزهر لتدريس طلبة العلم، إلى أن عينه السلطان الظاهر برقوق في عام ٧٨٦ هـ في منصب قاضي المالكية، فقام به ابن خلدون بكفاية تامة. مالت به النفس إلى الزهد في شؤون الدنيا واعتزم ترك منصب قاضي المالكية، ولكنه استمر في المناصب العلمية والتدريس، ثم أعيد إليه منصب قاضي قضاة المالكية من جديد، وتكرر العزل وتكررت الإعادة عدة مرات، إلى أن توفي في هذا المنصب سنة ٨٠٨ هـ. الموافق لعام ١٤٠٦م. وله من العمر ثمان وسبعون سنة [(٣)].

إذا كانت الأبحاث العديدة التي قدمها لنا العلامة ابن خلدون قد حاولت أن تُظهر أهمية تفكيره بالنسبة لموضوعات اجتماعية أو اقتصادية، فإن هذه الأبحاث قد أدت خدمات جليلة للعلم، إذ عرفتنا بمرحلة هامة من مراحل تطور الفكر الإنساني. وكلما تعمقنا بحثاً وتدقيقاً في الفكر الخلدوني توصلنا إلى اكتشافات لها أهميتها، لأن مرحلة بروز علم جديد مثل علم العمران الذي أوجده ابن خلدون إلى الوجود، لا يمكن المرور عليها بسرعة أو تجاهلها والتغافل عنها [(٤)]. إننا إذ نتعرض لدراسة النظريات والأفكار عند ابن خلدون، إنما نتعرض لها من وجوه ثلاثة

(١) - المصدر نفسه، ص٢٠.

(٢) - المصدر نفسه، ص٢٣.

(٣) - ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت.

(٤) - د. عبد المجيد المزيان، المصدر السابق ص٣٩.

١- **الوجه الأول**: اكتشاف النظريات الاقتصادية متعددة المشارب (من مصدر شرعي أخلاقي أو علمي) والواردة في المقدمة التي وضعها ابن خلدون.

٢- **الوجه الثاني**: أن نتناول بالتدقيق والتعمق بعض المفاهيم الأساسية التي يدور حولها التفكير الاقتصادي الخلدوني، فنحصل من خلال هذا التدقيق والتعمق على تصور صحيح. وعرض واقع هذا التفكير كما هو بالفعل، وليس كما يحلو لبعضهم أن يراه.

٣- **الوجه الثالث**: محاولة تطبيق بعض الأفكار والمفاهيم الخلدونية على وضعيات اجتماعية معاصرة، وأن نستعملها استعمالاً جيداً ومفيداً في عصرنا، بعد الانتقاء واختيار المناسب مع المحافظة على الصيغة العلمية المحضة. وبذلك نستطيع أن نتجاوز رحلة الوصف والتحليل إلى مرحلة التطبيق [١].

لا يمكننا أن نعد العلامة ابن خلدون المفكر العربي الوحيد الذي انتبه إلى الاقتصاد كموضوع علمي مستقل بذاته، قد يتفرع إلى فروع كثيرة منها التجارة والصناعة والفلاحة والأموال، بل سبقه إلى ذلك مفكرون آخرون. منهم على سبيل المثال أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي صاحب كتاب «الإشارة إلى محاسن التجارة» [٢].

أهمية الأفكار الاقتصادية عند ابن خلدون:

ولعلنا إذا أمعنا النظر في تاريخ الأفكار الاقتصادية، قد نجد ابن خلدون من الأوائل ممن قرر موضوعية الاقتصاد واستقلاله كموضوع من موضوعات العمران الواسع. وإذا كانت الروح الأخلاقية والفكر الإسلامي يطفو على كل اهتمامات هذا العمران، فالقضية قضية مناخ فكري عام. وقضية نظرة شمولية فلسفية.

---

(١) - المصدر السابق، ص٤٠-٤١.

(٢) - انظر: أطروحة الدكتوراه للسيد صبحي محمصاني بعنوان:

Les idees economiquesd ' Ibn Khaldoun, edit Bose Frees Lyon 1932.

ما هي أهم اكتشافات ابن خلدون في ميدان المعاش حتى يتاح لنا أن نؤرخ لأفكاره وحتى نتمكن من إعطائه مكانته بين مفكري الاقتصاد؟. إن أهم الاكتشافات الخلدونية كانت في شبه قوانين يمكن تلخيصها فيمايلي: (١).

١- إثبات موضوعية الحياة الاقتصادية، وتحديد ظاهراتها الأساسية مع إبراز منهج أولي لإدراك الواقع الاقتصادي منعزلاً أو متصلاً مع الواقع المجتمعي بأكلمه.

٢- الإلحاح على أن الحياة الاقتصادية مربوطة بالأرض، وهذا فيما يخص تاريخية هذه الحياة وأسس انطلاقتها، مع الإقرار، أنه قد يحصل شبه استقلال عن الأرض في الحياة المدنية التي تعتمد كثيراً على اختراعات الإنسان.

٣- التأكيد بأن العمل الإنساني هو تقريباً كل المعاش، وأنه لا معنى للخيرات الأرضية بدون عمل إنساني. هذا مع تصنيف للأعمال إلى أعمال طبيعية هي الأعمال المنتجة، وغير طبيعية وهي الأعمال التي يعتمد أصحابها على استغلال إنتاج الآخرين.

٤- إثبات أن الحياة المعاشية تمتد آثارها إلى مختلف النشاطات والميادين المجتمعة الأخرى من سياسة وسلوك أخلاقي وتنظيمات.

٥- التأكيد بأن الصراع مستمر بين المجموعات التي يتباين ويتناقض معاشها، ويتلخص ذلك في الصراع الدائم بين البدو أهل المعاش الزراعي والرعوي المقتصر على الضروري، والإقطاعية السلطانية ومن حولها من الطبقات التي تعتمد على المعاش الحضري المترف المستمد ترفه من استغلال الطبقات المنتجة».

«إن الاهتمامات الخلدونية بربط الظواهر الاجتماعية والمعاشية معاً مع إدراك ما في الظواهر من جوانب متعددة، الثقافية والأخلاقية والسياسية

(١) - د. عبد المجيد مزيان، المصدر السابق، ص٣٩٩-٤٠٠.

والعسكرية والبيولوجية في بعض الأحيان، لبرهان واضح على أنه كان لا يريد التجزيء بين مظاهر الحياة الإنسانية. ولكنه يرى رغم هذا أن علم العمران الشامل لا بد له من تخصصات، كالاجتماع العام، والسياسة والاقتصاد والثقافة، على شرط ألا تقع الغفلة عن الحركية التي تربط بين كل هذه الميادين. فالعمران الخلدوني موقف علمي له أهميته في تاريخ الفكر الإنساني، كما أن للسوسيو - اقتصاد الماركسي أهميته في هذا المضمار»[(١)].

إن أهمية الفكر الاقتصادي لدى ابن خلدون تبدو من خلال اتباعه الأسلوب العلمي، وتعد أفكاره أداة لتحليل نوعية خاصة من المجتمعات كانت موجودة على مدى قرون طويلة. وتمكننا معرفة الأفكار الاقتصادية في هذه المجتمعات من فهم كثير من التطورات التي آلت إليها الإنسانية. فدراستها وسيلة لإدراك المادية التاريخية على وجه عام. وكما أن تحليل مسار التطور للتشكيلة الاجتماعية الاقتصادية من المشاعية إلى مجتمع الرق والعبودية إلى المجتمع الاقطاعي إلى المجتمع الرأسمالي، قد مكن ماركس من فهم الظواهر والمشكلات السوسيو - اقتصادية الخاصة بعصره في أوروبا، انطلاقاً من المادية التاريخية، كما ألقت الضوء لتوضيح تطور المجتمع البشري، فإن دراسة النماذج الاجتماعية - الاقتصادية لدى ابن خلدون تمكننا من فهم كثير من التطورات في هذا الجزء من العالم وهو العالم الإسلامي[(٢)].

٢- أوجه المعاش في عصر ابن خلدون وما يقابلها في عصرنا الراهن:

يقسم ابن خلدون الأعمال إلى نوعين فردي وجماعي، كما يفرق من جهة أخرى بين الإنتاج اليدوي والإنتاج الحضري، ثم درس ابن خلدون الأعمال وصنفها من حيث طبيعتها.

(١)ـ المصدر السابق، ص٣٩٨.

(٢) - أنظر: د. عبد المجيد مزيان، المصدر السابق، ص٤٠٠.

إن المقصود من العمل في نظر ابن خلدون هو «ابتغاء الرزق» وتعريف الرزق هو «الحاصل أو المقتنى من الأموال بعد العمل والسعي، إذا عادت على صاحبها بالمنفعة حصلت له ثمرتها من الإنفاق في حاجاته». لقد وضع ابن خلدون تعريفه هذا بالاستناد إلى الفقه ثم زاده تثبيتاً الحديث، حيث قال (صلى الله عليه وسلم) «إنما لك من مالك ما أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأمضيت»[١]. وهذا هو الأساس الذي استند إليه ابن خلدون للتفريق بين نوعين من الأموال: **الأرزاق والمكاسب**. حيث أن الإنسان لا يعمل من أجل سد حاجاته فقط، بل يحسب حساب المستقبل، ويدفعه الخوف من تقلبات الأحوال سواء أكان خوفاً على نفسه أم على عياله إلى اقتناء مكاسب قد ينتفع فيها في المستقبل. وهذا يعني أن ابن خلدون قد ميز بين **الاستهلاك** (استيفاء جميع الحاجيات)، **والادخار** وهو ما يقابل **فائض العمل** بعد استيفاء جميع الحاجيات. أي أن المكاسب في نظر ابن خلدون تماثل الادخار في عصرنا، حتى الادخار نفسه تختلف مستوياته عند ابن خلدون بقدر أهميته وبقدر مستوى الانتفاع به[٢].

يحتاج الإنسان إلى ما يقوته ويمونه في جميع مراحل حياته وأطواره (منذ مولده حتى مماته). والطبيعة وما تحوي عليه مسخرة لتلبية حاجات الإنسان، وعندما يقتدر الفرد على نفسه ويتجاوز الضعف ومرحلة الطفولة يسعى في سبيل اقتناء المكاسب لينفق منها في تحصيل حاجاته وضروراته، إذاً لا بد من السعي والعمل من أجل الحصول على المعاش والمكاسب فإن كان المعاش بمقدار الضرورة والحاجة ورفاه الفرد وما زاد عن ذلك مصدر تمويل لمصالح الفرد عد ذلك رزقاً وأن ما يحصل عليه الإنسان أو ما يقتنيه يعد رزقاً إذا استخدمه لإنفاقه في مصالحه وحاجاته. والمعاش وهو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله، ويتم تحصيل الرزق وكسبه بأشكال مختلفة[٣].

يرى ابن خلدون أن المعاش إمارة، وتجارة، وفلاحة، وصناعة[٤].

(١) المقدمة، ص٣٨١.

(٢) أنظر: د. عبد المجيد مزيان، المصدر السابق، ص٣٣٧.

(٣) المقدمة، ص٣٨٠.

(٤) المقدمة، ص٣٨٣.

- أما **الإمارة** فليست بمذهب طبيعي للمعاش وهي تشمل الجندي والشرطي والكاتب، وهي عبارة عن الجبايات السلطانية في ذلك الوقت والضرائب والرسوم في عصرنا الحاضر.

- أما الفلاحة والصناعة والتجارة فهي الوجوه الطبيعية للمعاش.

آ- نجد أن الفلاحة متقدمة على القطاعات كافة لأنها كانت بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج إلى نظر ولا علم ولهذا تنسب الفلاحة في الخليقة إلى آدم أبي البشر وهو معلمها والقائم عليها وهذا يعني أنها أقدم وجوه المعاش وأنسبها إلى الطبيعية [١].

وأصبحت الزراعة وفقاً للمفهوم الحديث مجموع الأعمال وطرق العناية بالتربة بهدف إنتاج المزروعات وتربية الحيوانات الداجنة لتلبية حاجات الإنسان أي أن الزراعة تهدف لإنتاج الغلال الزراعية والطيور والدواجن والماشية ومنتجاتها وهذا يشمل:

(الحبوب، نباتات نسيجية، نباتات زيتية، الكروم، نباتات عطرية، نباتات طبية، الأزهار والبستنة، البقوليات، الأشجار المثمرة، الأحراج والغابات، تربية الماشية، تربية الطيور، مشتقات الألبان، إنتاج العسل، إنتاج الحرير، الأسماك، الحلزون والمحار).

وتطور الإنتاج الزراعي كثيراً واستفاد من التقدم التقني، من حيث المكننة الزراعية وصناعة الأسمدة واستخدامها، وتطوير السلالات بالوسائل العلمية الحديثة، ووجد فرع جديد للصناعة وهو الصناعة الزراعية، مجموع العمليات الصناعية التي تتم على أساس المنتجات الزراعية والتي يمكن أن تشمل الأسمدة والمكائن والإجراءات الضرورية للزراعة وتربية الحيوانات.

ونظراً للتطور الكبير الذي حصل في قطاع الصناعة بعد قيام الثورة الصناعية وتطور وسائط النقل احتلت الفلاحة، مكاناً متأخراً عن الصناعة والتجارة.

---

(١) المصدر نفسه - انظر: المقدمة، ص٤٠٦.

ويقوم بأعمال الفلاحة مجموعة الأشخاص المرتبطين بالعمل في الأرض والأنشطة الزراعية وهم الفلاحون، ويكون ارتباطهم بالأرض إما عن طريق طبيعة العمل الذي يقومون به أو عن طريق شكل المداخيل التي يحصلون عليها من الزراعة، ويمكن أن نميز الفئات التالية من الفلاحين:

الفئة الأولى – وتضم العمال الزراعيين الأجراء ويمكن عد هؤلاء جزءاً من الطبقة العاملة ويحصلون على معاشهم أجراً لعملهم، ثم الفلاحين بالقطعة وهم الذين يحصلون على قسم من معاشهم في العمل المأجور في قطاع الزراعة أو الصناعة والقسم الآخر من خلال قيامهم باستثمار قطعة من الأرض يستأجرونها أو يملكونها.

الفئة الثانية – وتضم الملاكين الذين يقومون على زراعة استثمار محدد دون اللجوء إلى استخدام أيد عاملة مأجورة وتكون حيازتهم إما على شكل ملكية أو عقد وتضم أيضاً الملاكين المتوسطين الذين يملكون أراضي تؤمن لهم عادة ما يلزم لمعيشة عائلاتهم، وصيانة استثماراتهم بالإضافة إلى فائض في بعض السنوات ذات الموسم الجيد يتحول فيما بعد إلى رأسمال.

الفئة الثالثة – وتضم الملاكين الذين يستخدمون عدداً من العمال الزراعيين الأجراء للعمل في أرضيهم. ولا يرتبط هؤلاء بالفلاحين إلا من خلال ما تعطيه لهم استثماراتهم الزراعية من دخل نتيجة لملكيتهم للأراضي واستغلال جهود العمال الزراعيين الأجراء وسرقة عملهم، وبذلك يسير التطور باتجاه تركز الملكية الكبيرة على حساب تدهور الملكية الصغيرة والمتوسطة.

ب– الصناعة: يقول ابن خلدون، فهي ثانيتها (للزراعة) ومتأخرة عنها لأنها مركبة علمية تصرف فيها الأفكار والأنظار ولهذا لا توجد غالباً إلا في أهل الحضر الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه ومن هذا المعنى نسبت إلى إدريس الأب الثاني للخليقة فإنه مستنبطها لمن بعده من البشر [(١)].

(١) – المقدمة، ص ٣٨٣.

وتطورت الصناعة كثيراً بخاصة بعد قيام الثورة الصناعية واختراع الآلة البخارية، وتطور مصادر الطاقة وأنواعها، وشملت الصناعة مجموع النشاطات الاقتصادية المنتجة، وهي عبارة عن مجمل العمليات التي تساهم في تحويل المواد الأولية المتوضعة في الطبيعة بأشكال مختلفة وإنتاج سلع يتم استخدامها في تلبية احتياجات الإنسان.

ويمكن تسمية الصناعات التي تنتج المواد الأولية أو التي تحدث تحولا أوليا في السلعة أنها صناعات أساسية أو صناعات ثقيلة وأما الصناعات التي تنتج سلعاً للاستخدام مباشرة فتدعى صناعات تحويلية، ويمكن كذلك التمييز بين الصناعة الكبيرة القائمة على المكننة والصناعة الصغيرة القريبة جداً من الحرفة.

أما من حيث التقسيم الأفقي للصناعة فنستطيع أن تذكر فروع الصناعة التالية: الصناعة الاستخراجية، صناعة الحديد والفولاذ والصلب، صناعة ١٠١البناء، الصناعات الكيميائية، الصناعات الهندسية، الصناعات المعدنية والكهربائية، الصناعات الغذائية، الصناعات النسيجية، الدباغة وصناعة الجلود، صناعة الطاقة.

تطورت الصناعة منذ القرن الثامن عشر تطوراً سريعاً، أدى إلى تقدم قطاع الصناعة على قطاعي التجارة والزراعة وبخاصة في الدول المتقدمة (اشتراكية أو رأسمالية) وعد النشاط الاقتصادي الأول في الاقتصاد الوطني، ونلاحظ تزايد الصناعات الكبيرة التي تنتج لتوزع على مختلف أنحاء العالم وليس للاستهلاك المحلي فقط.

وتختلف الصناعة عن الزراعة التي تقوم على أساس فلاحة الأرض وتربية المواشي وتختلف عن الحرفة التي تعتمد بصورة رئيسة على نشاط غير جماعي بل على نشاط فردي أو عائلي، وتختلف عن الخدمات التي تهدف إلى وضع السلع الزراعية فيها والصناعية بين يدي المستهلك.

وفي كل مرحلة من مراحل التطور الاقتصادي، يكون لبعض الفروع الصناعية أهمية كبرى تفوق أهمية الفروع الأخرى، ويكون لها دور المولد والمحرك والدافع للاقتصاد الوطني.

واكتسبت الفروع الصناعية التالية في النصف الثاني من القرن العشرين أهمية كبرى في صناعة الإلكترون، صناعة الطيران، النفطية، الحديد والصلب والسيارات.

وتتميز هذه الفروع الصناعية بالميزات التالية عن بقية فروع الصناعة:

- تلعب دوراً أساسياً ومقرراً بالنسبة لبقية الفروع الأخرى، نظراً للمستوى التقني الرفيع الذي وصلت إليه.

- قطاعات شديدة في درجة احتكارها حيث تسيطر عليها مجموعتان أو ثلاث مجموعات سيطرة كاملة.

- قطاعات يشتد فيها سيطرة رأس المال الأجنبي.

ج - التجارة: إن كانت طبيعية في الكسب والأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة ولذلك أباح الشرع فيه المكاسبة لما أنه من باب المقامرة إلا أنه ليس آخذاً لمال الغير مجاناً فلهذا اختص بالمشروعية[1].

والتجارة هنا هي حركة تداول السلع التي تتم مباشرة أو بواسطة العملة، والبيع والشراء هما أساس التجارة، أما عندما يتم تبادل السلع مباشرة فهذا يعني المقايضة أما التبادل بوساطة العملة فيتم بثلاث طرق:

١ - التبادل التجاري، وهي البيع مقابل أن يدفع المشتري قيمة البضاعة نقداً ويكون هذا المشتري هو المستهلك الأخير لهذه البضاعة.

٢ - التبادل الثاني، هو بيع يمنح الشاري حسماً يحصل عليه ببيع لاحق بما اشتراه وحين توصيل السلعة إلى المستهلك الأخير.

(١) - أنظر: المقدمة، ص٣٨٣ ص٣٩٤.

٣- التبادل المثلث، ويتم هنا استخدام شخصية ثالثة بين البضائع والشاري تقوم بمهمة البائع والشاري حقاً ليتم إيصال السلعة إلى مواقع استهلاكها ويمكن أن يكون الشخص الثالث شخصية مادية أو معنوية وقد يكون تاجراً أو دولة.

وتتكون العملية التجارية من مرحلتين البيع والشراء:

الشراء: هو الحصول على سلعة ما أو خدمة بسعر نقدي والذي يميز الشراء عن المقايضة هو الدور الوسيط الذي تلعبه النقود سواء تمثل بالدفع نقداً أو لأجل.

ويتم الشراء وفقاً لأساليب متعددة أهمها:

- الشراء نقداً، وتتم عملية تسديد النقود قيمة البضاعة خلال عملية الشراء.

- الشراء بالأقساط، يتم فيها استلام السلعة مباشرة مقابل التعهد بالدفع بأقساط متتالية ويتم ذلك بتوقيع أوراق تجارية خاصة وبسعر أعلى من الشراء نقداً.

- الشراء بالدين، هو تقديم السلعة والخدمة مباشرة مقابل التعهد بالدفع في موعد لاحق يتم الاتفاق عليه بين البائع والشاري.

ويرتبط الشراء بالقيمة الاستعمالية للسلعة أو الخدمة في حين يرتبط البيع بالقيمة التبادلية.

البيع: هو تقديم سلعة أو خدمة ما مقابل ثمن متفق عليه بين البائع والشاري، وعندما لا يتم الاتفاق على ثمن معين للسلعة أو الخدمة وإنما تتم مبادلة سلعة مقابل سلعة أو خدمة مقابل خدمة فإنّ هذه العملية هي مقايضة وليست بيع.

والبيع يكون:

- نقداً: عندما يتم الدفع حين تسليم البائع للشاري للسلعة أو الخدمة المباعة.

- أو البيع لأجل، اتفاق يستطيع البائع بموجبه استعادة قيمة السلعة المباعة بعد فترة محددة من المشتري الذي تسلم البضاعة وطلب تأجيل دفع

قيمتها إلى وقت لاحق. ويكون البيع تاماً عندما يكون الاتفاق بين البائع والشاري واضحاً حول السلعة أو الخدمة موضوع عملية البيع وحول السعر بغض النظر عن طريق الدفع وعندما لا يتوفر مثل هذا الوضوح يصبح البيع غير تام.

والتجارة في عصرنا الحاضر نوعان:

١ - التجارة الداخلية، وهي عبارة عن حركة تداول السلع والخدمات بين المواطنين ضمن الدولة الواحدة.

٢ - التجارة الخارجية، وتتعلق بالمبادلات التجارية على المستوى الدولي وتتم هذه المبادلة بين مؤسسات صناعية أو تجارية مرتبطة ببلدان مختلفة، وتتضمن التجارة الخارجية نوعين من التبادل:

آ - الصادرات وهي عبارة عن المبيعات التي تنفذها دولة لبلدان أخرى.

ب - الواردات وهي مشتريات دولة ما من الدول الأخرى. وتقوم التجارة الخارجية في حال توفر فائض إنتاج قادر بشكله السلعي على الانتقال من دولة لأخرى لسهولة توفر الإمكانات للقيام بعملية انتقال هذه السلع والبضائع من دولة لأخرى.

نلاحظ مما تقدم أن ليس هناك أعمال شريفة وأعمال غير شريفـــة، إلا إذا قسنا بمقياس النفع العام وصلاح البلاد والعباد، فإن الأعمال الأكثر نفعاً لعموم الناس هي بطبيعة الحال أكثر تشريفاً من غيرها، وأشرف الأرزاق هو الرزق الذي يأتي من كـد اليـد. لذلك لا يكون عـمـار البلدان ونموها وتطورها وتحقيق رفاه سكانها إلا بالعمل والكد وزيادة الإنتاج.

ثانيـــاً - تقي الدين المقـــريـزي (٧٦٠-٨٤٥ هـ) (١٣٦٥-١٤٤١م):[1].

تقي الدين أبو محمد و أبو العباس بن علي بن عبد القادر بن محمد المقريزي، علم من أعلام التاريخ، سار شوطاً بعيداً في حدود الفكر

(١) - أنظر، مقالة للمؤلف في مجلة «الخفجي»، العدد ٨ السنة ١٩ المملكة العربية السعودية ١٩٨٩، - ص١٦-١٩.

والعقل. وبحث في أصول البشر وأصول الديانات، وكانت له دراية بمذاهب أهل الكتاب، كان حسن الخلق، كريم العهد، كثير التواضع، عالي الهمة فيمن يقصده لنيل العلم والدراسة، محباً للمذاكرة والمداومة على التهجد والأوراد وحسن الصلاة ومزيد الطمأنينة، ملازماً لبيته (ويتهمه السخاوي بعدم الإتقان فيما يرويه من الحوادث عن المتقدمين ولكن المؤرخين لم يعولوا على ما ذكره السخاوي فيه، لأنّ آثار المقريزي شاهدة له بالعلم والفضل - وابن حجر وهو شيخ السخاوي يقول فيه «في المقريزي» له النظم الفائق والنثر الرائق) [١]، ثم يقول عنه أحد المؤرخين: (إن المقريزي كان متبحراً في التاريخ على إختلاف أنواعه، ومؤلفاته تشهد له بذلك وإن جحده السخاوي بذلك، فذلك رأيه في غالب أعيان معاصريه).

عُرف بالمقريزي نسبة لحارة في بعلبك تعرف بحارة المقارزة فقد كان أجداده من بعلبك وحضر والده إلى القاهرة وولي بها بعض الوظائف، ولد المقريزي حسبما يذكر هو عن نفسه بعد سنة/ ٧٦٠/ هـ وابن حجر يقول إن مولده كان في سنة / ٧٦٦/ هـ كما رآه بخط المقريزي نفسه، أما الإمام السيوطي فيقول إن مولده كان في عام / ٧٦٩/ هـ، أما وفاته فهي محل اتفاق، حيث توفي في مصر عصر يوم الخميس / ١٦/ رمضان سنة / ٨٤٥/ هـ بالقاهرة ودفن يوم الجمعة قبل الصلاة بحوش الصوصية البيبرسية [٢].

(كان المقريزي رحمه الله محل احترام رجال الدولة في عصره وكانوا يعرضون عليه أسمى المناصب فكان يجيب مرة ويرفض مرة أخرى، وحبب إليه العلم في آخر أمره فأعرض عن كل مظاهر الحياة وأبهتها وفرّغ نفسه للعلم وكان ميله إلى التاريخ أكثر من غيره حتى اشتهر ذكره به وبعد صيته فألف كثيراً وأجاد في مؤلفاته التي أربت على مئتي مجلد كبار، كما يقول هو عن نفسه وقلما أجاد مكثر) [٣].

(١) - النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم، للمقريزي، صححها الشيخ محمد عرنوس المطبعة الإبراهيمية، مكتبة الأهرام، مصر ١٩٣٧، ص١٠.
(٢) - المصدر السابق (النزاع والتخاصم فيما بين بين أمية وبني هاشم) ص٥ و٦ و٧.
(٣) - المصدر السابق، ص٧.

شغل المقريزي العديد من وظائف الدولة في عصره، حيث ولي فيها الحسبة والخطابة والإمامة عدة مرات، ثم عمل مع الملك الظاهر برقوق، ودخل دمشق مع ولده الناصر سنة / ٨١٠/ هجرية، وعُرض على المقريزي قضاؤها فأبى، ثم عاد فيما بعد إلى مصر [١].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض الأعمال للمقريزي، قد تمت ترجمتها ونقلها إلى لغات غير العربية، فقد قام المستشرق (كواتر مير Qwatere Mere) بترجمة قسم كبير من كتاب السلوك للمقريزي وبخاصة ما يتعلق بمرحلة حكم المماليك لمصر، تحت عنوان:

"Historire des Sultan Mamlouks etc, Paris 1832 - 45"

ثم تابع (بلوشيت Blochet) الترجمة وأكمل ما جاء به كواتر مير في عام ١٩٠٨م، حيث كتب عن تاريخ مصر وفقاً للمقريزي وأصدر كتاباً بعنوان:

"Histoire d' Egypte de Makrizi Leroux Paris 1908"

احتل المقريزي مركزاً عالياً بين المؤرخين المصريين في النصف الأول من القرن التاسع الهجري، حيث أن معظم المؤرخين الكبار كانوا تلاميذ المقريزي، مثل أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي مؤلف الكتاب التاريخي المشهور (النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة)، والسخاوي والعسقلاني، (أما أحمد بن علي المقريزي، فلا خلاف في تبوئه صدارة المؤرخين المصريين، في النصف الأول من القرن التاسع الهجري ويكفي دليلاً على هذا أن فطاحل ذلك الجيل من المؤرخين في مصر كانوا تلاميذ المقريزي. [٢].

---

(١) – عبد الله محمد الدرويش، عالم التراث، الجزء الأول، دار هشام للطباعة والتجليد، دمشق ١٩٨٤، ص١٢٧.

(٢) – تصدير القسم الأول من الجزء الأول من (السلوك لمعرفة دول الملوك) للأستاذ محمد مصطفى زيادة ص/د.

واستحق كتاب المقريزي (السلوك لمعرفة دول الملوك) المكانة الأولى بين كتب التاريخ في عصره، ومن مؤلفاته أيضاً كتاب (عقد جواهر الأسفاط من أخبار مدينة الفسطاط)، الذي حاول فيه المقريزي أن يكتب عن تاريخ مصر خلال الفترة التي امتدت منذ الفتح العربي إلى مرحلة ما قبل تأسيس الدولة الفاطمية، وكتاب (اتعاظ الحنفا بأخبار الخلفا) حول تاريخ مصر في زمن الدولة الفاطمية [١]، وكتاب (إغاثة الأمة بكشف الغمة) الذي يتحدث فيه عن تاريخ المجاعات في مصر وأسبابها.

لقد عاش المقريزي جانباً من حياته معاصراً لدولة المماليك البحرية كما عاش شطرها الآخر في عهد المماليك البرجية، وهما دولتان تكادان تكونان أغرب دولتين تحكمتا في تاريخ مصر ردحاً من الزمن غير قصير ولم يكن المماليك سوى أرقاء يُشترون ويُباعون بين السلع ولما ضعفت سلطة الخلفاء العباسيين، وانصرفوا عن الاهتمام بشأن الشعب، لجأوا إلى الإكثار في ابتياع المماليك، وسلموهم زمام السيف، ليكونوا حماتهم، وعدتهم، وكذلك فعل سادة مصر من الطولونيين والأخشيديين، والفاطميين. «ثم لم يلبث ضعف الخلفاء والسلاطين المتمادي، وابتعادهم المستمر عن الشعب، أن أفسح المجال رحباً أمام تطلع المماليك أنفسهم إلى السلطة» واستطاع هؤلاء التربع على كرسي الحكم، والتحكم بأسيادهم السابقين، وأهل البلاد المستضعفين، واغتصبوا الحكم وأسسوا دولة المماليك [٢].

يتميز الفكر الاقتصادي عند المقريزي بالروح العلمية، ويعتمد على الأسس المادية في مناقشته وطرحه للقضايا، فهو يأخذ بمبدأ السببية، ويتنكر لمبدأ القدرية. «فالأمور كلها، أقلها وجلها، إذا عُرفت أسبابها، سهل على الخبير إصلاحها».

(١) – المصدر السابق.

(٢) – أنظر: د. بدر الدين السباعي، مقدمة كتاب انقاذ الأمة بكشف الغمة للمقريزي، إصدار دار ابن الوليد ١٩٥٦، ص/ و

«فالمجاعات وأمثالها، ليست شيئاً مفروضاً على الإنسان من عل، ينزل بأمر، ويرتفع بأمر، كما أنها ليست ناجمة عن جهل الطبيعة وعماها، دون أن يكون للإنسان بها دور بل هي ظاهرات مادية اجتماعية، لم تلازم البشر دائماً، ولكنها تقع آناً، وتنقطع آناً آخر، تقع عندما تجتمع أسبابها ودواعيها، وتنقطع عندما تنتهي تلك المسببات والدواعي، أن كل شيء خاضع للتطور، يولد وينمو ويموت» (١).

تاريخ المجاعات في مصر وأسبابها: (٢)

أراد المقريزي في كتابه «إغاثة الأمة بكشف الغمة» أو «تاريخ المجاعات في مصر»، الحديث عن الأزمات الاقتصادية والمجاعات التي عاشتها مصر، ليصور لنا ما لاقته معظم فئات الشعب والجماهير المصرية من ضروب المحن والمآسي، في غفلة من الحكام، الذين فضل معظمهم الابتعاد عن الجماهير، وجعلوا كل همهم في جني الأموال وتحصيلها والإكثار منها، والاحتفاظ بالسلطة والحكم بمختلف الوسائل الأخلاقية وغير الأخلاقية، ومهما حل بالشعب من آلام ومصائب.

واستطاع المقريزي أن يحدد الأسباب التي أدت إلى حدوث هذه المآسي والمجاعات ووصفها واحداً واحداً لتلافيها وعدم الوقوع فيها مرة ثانية. لقد عدد الكثير من المجاعات التي ألمت بمصر وأوضح صورها وأسبابها وحمّل مسؤولية هذه المجاعات للحكام الغافلين عن مصالح العباد، والغارقين في ملذات الدنيا وعيثها (ذكر منها قرابة ست وعشرين مجاعة).

لقدكانت وسائل الإنتاج بسيطة، حيث كان يسود في المدينة الإنتاج الحرفي مع أدواته البسيطة، وتمركزه الضعيف ورأسماله القليـــل، أما في الريف فلم تكن وسائل الإنتاج تعدو المألوف من محاريث يدوية وأوائل زراعية تقليدية.

(١) - بدر الدين السباعي، مقدمة كتاب إغاثة الأمة بكشف الغمة، ص/ ي.
(٢) - أنظر مجلة دراسات عربية، العدد ١١/ ١٢/ أيلول وتشرين الأول ١٩٨٩، دار الطليعة - بيروت ١٩٨٩ مقالة للمؤلف ص١٣٨ -١٤٣.

ويوضح المقريزي بأن المصائب والمحن تعاظمت على الناس في مصر بحيث ظن الناس أن هذه المحن لم يكن فيما مضى مثلها ولا مر الزمان في شبهها، حتى أنهم قالوا لا يمكن زوالها، وغفلوا أن مابالناس هو ناتج من سوء تدبير الزعماء والحكام، وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد، وماهذه الأزمة التي تمر بها مصر حالياً إلا كما مر من الأزمات والمصائب والمحن التي مرت بها فيما مضى من الأزمات.

وحاول المقريزي أن يذكر من الأزمات والمحن والمجاعات التي مرت بها مصر فيما مضى، ما يتضح به أنها كانت أشد وأصعب من هذه المحن التي نزلت بالناس في هذا الزمان بأضعاف مضاعفة، حتى ولوكانت الأزمة الحالية مشاهدة والماضية خبراً.

وأكد المقريزي على أن المحن والأزمات تتعاقب على هذا الكون منذ بداية الخليقة وفي سائر الأقطار والبلدان، وهو يحاول أن يوضح في كتابه هذا ما حل بمصر وشعب مصر من المجاعات منذ آدم عليه السلام وإلى الزمن الحاضر «الذي عاشه» وهو يعود إلى التاريخ ويحاول أن يوضح ويذكر أهم ما حدث لشعب مصر من المصائب على مر العصور. ويذكر على لسان الأستاذ إبراهيم بن وصيف شاه في كتابه أخبار مصر لما قبل الإسلام «إن أول غلاء وقع بمصر كان في عهد الملك السابع عشر من ملوك مصر قبل الطوفان. واسمه افروس بن مناوش الذي كان طوفان نوح عليه السلام في زمنه، على قول ابن هرجيب بن شلهوب، وكان سبب الغلاء ارتفاع الأمطار وقلة ماء النيل، فعقمت البهائم، ووقع الموت فيها لما أراده الله سبحانه وتعالى من هلاك العالم بالطوفان» [1].

النقود هي الذهب والفضة فقط:

يقول تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، مؤرخ الديار المصرية، في كتابه شذور العقود في ذكر النقود:

(١) - تقي الدين المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، دار ابن الوليد، حمص ١٩٥٨، ص٧و٨.

(٢) - محقرات: السلع والخدمات قليلة الثمن والقيمة.

«إن النقود التي تكون أثماناً للمبيعات وقيماً للأعمال إنما هي الذهب والفضة فقط ولا يعلم في خبر صحيح ولا سقيم عن أمة من الأمم ولا طائفة من طوائف البشر، أنهم اتخذوا أبداً في قديم الزمان ولا حديثه نقداً غيرهما، إلا أنه لما كانت في المبيعات محقرات [٣] تقل عن أن تباع بدرهم أو بجزء منه احتاج الناس من أجل هذا في القديم والحديث من الزمان إلى شيء سوى الذهب والفضة يكون بإزاء تلك المحقرات، ولم يسم أبداً ذلك الشيء الذي جعل للمحقرات نقداً البتة فيما عرف من أخبار الخليقة، ولا أقيم قط بمنزلة أحد النقدين، واختلفت مذاهب البشر وآراؤهم فيما يجعلونه بإزاء تلك المحقرات، ولم تزل بمصر والشام وعراقي العرب والعجم وفارس والروم في أول الدهر وآخره ملوك هذه الأقاليم لعظمهم وشدة بأسهم ولعزة شأوهم وخنزانة سلطانهم يجعلون بازاء هذه المحقرات نحاساً يضربون منه اليسير قطعاً صغاراً تسمى فلوساً [١] لشراء ذلك، ولا يكاد يؤخذ منها إلا اليسير، ومع ذلك فإنها لم تقم أبداً في شيء من هذه الأقاليم بمنزلة أحد النقدين [٢]».

اهتم تقي الدين المقريزي بالمشكلات الاقتصادية وقدم لنا أفكاراً عن بعض الظواهر النقدية، ودرس في كتابه (إغاثة الأمة بكشف الغمة) ظاهرة المجاعة، أو ما يمكن التعبير عنها بالأزمة في المجتمع الرأسمالي (فقد شخص النقص في إنتاج قيم الاستعمال من المنتجات والسلع وارتفاع أثمانها وبين أثر العامل النقدي فيما يتعلق بكمية النقود في النشاط الاقتصادي من خلال أثرها في المستوى العام للأثمان، كما لاحظ افتقاد النقود المعدنية النفيسة (الذهبية والفضية) تاركة المجال للنقود النحاسية في التداول خلال فترة المجاعة، وذلك لأن ارتفاع الأثمان قد خفض من القيمة الشرائية للنقود، وبما أن الذهب والفضة، كمعدنين نفيسين،

---

(١) - في هامش الأصل: قال أبو عبيد: الفلس معروف والجمع أفلس بعد أن كان ذا دراهم.

(٢) - تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، شذور العقود في ذكر النقود، المطبعة الحيدرية النجف، النجف العراقي، ص٢٣.

(٣) د. مجيد مسعود، حول القانون الاقتصادي الأساسي للتطور الاقتصادي والاجتماعي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٤، ص١١٨ سلسلة كتب المستقبل العربي /١٦/.

قد ارتفع ثمنهما بالمقارنة مع سعر الصرف المقرر رسمياً لهذه النقود المعدنية، مما جعل استخدامهما في صناعة الحلي والأواني وغيرها أكثر مردوداً وهكذا تطرد العملة الرديئة العملة الجيدة، وبهذا نجد في فكر المقريزي كما لاحظ د. دويدار، جوهر ما يسمى قانون جريشام (١٥١٩-١٥٧٩) الذي جاء من بعده بنحو مائة عام). (٣)

ثالثاً - الشيخ أبي الفضل جعفر بن علي الدمشقي:

عاش أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي. وهو من أبرز من عالج القضايا الاقتصادية بين المفكرين المسلمين والعرب الذين عاصروه، وعني بالشأن الاقتصادي كشأن مستقل قائم بذاته (١) (وفضلاً عن ذلك فأبو الفضل جعفر الدمشقي هو بحق، من أوائل العلماء الذين تكلموا في العروض التجارية وأسماء السلع فكان كلامه مرجعاً لغيره من المؤلفين والشراح وسبق ابن خلدون في تناوله لعلم الاقتصاد، وتفرد في معالجته لشؤون التجارة على نحو جعل كتابه هذا (٢) يوصف بأنه «الدراسة الوحيدة في أصول مهنة التجارة» (٣).

كان الشيخ أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي تاجراً حكيماً، يعيش في طرابلس الشام. وكان تفكيره الاقتصادي والتجاري بنزعته الدينية لعالم مسلم، واسع الاطلاع، وهذا واضح من كثرة عودته إلى القرآن الكريم والأحاديث النبوية، واستشهاده بمأثورات القول عن الإمام علي كرم الله وجهه وعن كثير من العلماء والحكماء والفلاسفة والمصلحين، وحضه على التزام الأخلاق الكريمة والقناعة والسماحة والاستقامة في مزاولة التجارة، ونصحه بالاعتدال في الإنفاق وتجنب المعصية، وذلك كله أمر يتضح بجلاء في كتابه (الإشارة إلى محاسن التجارة).

(١) - الأستاذ السيد عاشور، دراسة في الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٣ ص٥-٦.
(٢) - المصدر السابق، ص١٧٤.
(٣) - الدكتور قبلان كيروز، موجز المبادىء الاقتصادية.

لم نقع من كتب التراجم أو الطبقات على تعيين يقين لتاريخ مولـد أو وفاة الشيخ أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي، لكن دائرة المعارف الإسلامية، ترى أن أبا الفضل قد عاش في القرنين الخامس والسادس الهجريين، الموافقين للقرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين [١].

وقد ورد في نسخة مخطوطة كتاب الإشارة لى محاسن التجارة، التي وجدت في المكتبة الخديوية في مصر ما نصه: «تم كتاب الإشارة إلى محاسن التجارة بفضل الله وحمده وصلى الله على محمد نبيه، وكان الفراغ منه عند صلاة الظهر من نهار يوم الاثنين السادس من شهر رمضان سنة سبعين وخمسمائة غفر الله لكاتبها ومالكها آمين يا رب العالمين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم» [٢].

في مجال مدح الغنى المكتسب والموروث. ونسبية قيمة الأموال. جميع الأموال نافعة لأهلها (إذا دبرت كما يجب وبعضها أفضل من بعض وتختلف باختلاف أحوال الزمان وبحكم ما هي عليه من صفاتها المكروهة أو المحبوبة وأحوالها المحمودة أو المذمومة) [٣].

ويصنف الدمشقي حاجات الإنسان إلى المال الصامت في مجموعتين:

١- حاجات ضرورية طبيعية (الغذاء والكساء أو المأوى)

٢- حاجات عرضية وضعية (الحاجة إلى السلاح في مواجهة العدو أو الحاجة إلى الدواء وقت السقم).

كما تحدث عن ضرورة الاجتماع ليعين الناس بعضهم بعضاً، لأن الإنسان عاجز عن أن يحيط بالصناعات كلها من أولها إلى آخرها.

---

(١) - أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي، الإشارة إلى محاسن التجارة، تحقيق البشري الشوربجي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٧. ص٧.

(٢) - المصدر السابق.

(٣) - المصدر السابق ص١٩.

ثم ناقش أهمية النقود وضرورتها، وتطرق إلى بيان كيفية اختبار الذهب والفضة كيميائياً وتحديد الصحيح منه والمزيف أو المغشوش. كما تحدث عن طرائق حفظ وصيانة الأغراض من أمتعة وبضائع وجواهر وغيرها. وتكلم عن نظرية الثمن والقيمة، والسوق وآلية العرض والطلب. كما تحدث عن العقار وكيفية الاحتياط في شراء الأملاك. وحدد الدمشقي في كتابه أيضاً الطبقات المحمودة في أصناف كثيرة من الحيوان ثم ناقش أسباب الحصول على الأموال فقال: (إن أسباب الملكية هي القصد والمصادفة، وتفرع في ذلك إلى بيان اكتساب المغالبة [1] والاحتيال، وعنده أن ضروب الاحتيال في طلب الاكتساب هي: التجارة والصناعة وما يركب منها، وقد تكلم عن الصنائع العلمية والعملية) [2].

يذكر أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي في بداية كتابه الإشـــارة إلى محاسن التجارة: (هذا كتاب اختصرناه في محاسن التجارة ومعرفة قيمة جيد الأعراض ورديها وغشوش المدلسين فيها وجعلناه فصولاً) **الفصل الأول في بيان حقيقة المال، المال في اللغة هو القليل والكثير من المقتنيات وينقسم إلى أربعة أقسام:**

١- **الصامت**: وهو العين، وما ضرب من الدنانيـــر، أو الـــورق وهو المال من الدراهم. وبذلك فالمال الصامت هو الدنانير الذهبية والدراهم وسائر المصوغ منها.

٢- **العرض**: ويشتمل على الأمتعة والبضائع والجواهر والمعادن وسائر الأشياء المصنوعة منها.

٣- **العقار**: وهو صنفان أحدهما المسقف وهو الدار والحانوت والحمامات والمعاصر والفواخير والأفران... الخ، والآخر المزدرع ويشمل البساتين والكروم والمراعي والغياض وما يحويه من العيون والحقوق في مياه الأنهار.

(١) - المصدر السابق، ص٥٩.
(٢) - المصدر السابق، ص ٦٣.

٤- **الحيوان**: وتسميه العرب المال الناطق وهو ثلاثة أصناف:

- الرقيق وهو العبيد والإماء.
- الكراع وهو الخيل والإبل المستعملة.
- الماشية وهي الغنم والبقر والماعز والإبل السائمة المهملة.

في مجال مدح الغنى المكتسب والموروث. ونسبية قيمة الأموال. جميع الأموال نافعة لأهلها (إذا دبرت كما يجب وبعضها أفضل من بعض وتختلف أحوال الزمان ويحكم ما هي عليه من صفاتها المكروهة أو المحبوبة وأحوالها المحمودة أو المذمومة) [١].

وفي مجال المبادلة تحدث عن وحدة الثمن (النقود) ضرورة واقعية، حيث احتاج الناس (إلى شيء مما يباع أو يستعمل دفع قيمة ذلك الشيء من ذلك الجوهر الذي جعل ثمناً لسائر الأشياء) [٢].

ووقع إجماع الناس على تفضيل الذهب والفضة كوحدة ثمن لسرعة المواتاة في السبك والطرق والجمع والتفرقة والتشكيل بأي شكل أريد، مع حسن الرونق وعدم الروائح والطعوم الرديئة، وثبات السمات التي تحفظهما من الغش والتدليس، فطبعوهما وثمنوا بهما الأشياء كلها. فلذلك لزمت الحاجة في المعاش إلى المال الصامت[٣].

وخصص المؤلف فصلاً فيما يمتحن به المال الصامت فيعلم جيده من رديئه، حيث قدم نظرات في علم الكيمياء، ووسائل اختبار غش الذهب، ووسائل اختبار غش الفضة.

كما خصص فصلاً من الأعراض (الأمتعة والبضائع والجواهر والمعادن): والأعراض تحتاج إلى الصيانة والاحتياط والتفقد ويعني الاحتياط العلم بقيمتها المتوسطة وبجيدها ورديئها، واللجوء إلى معرفة

(١) - المصدر السابق، ص ١٩.
(٢) -المصدر السابق، ص٢١.
(٣) - المصدر السابق، ص٢٣.

الخبيرين بها. ولا بد من صيانة الأعراض قبل أن يسرع إليها الفساد والتغير، وحفضها من الخونة والسراق والقطاع.

وناقش الدمشقي موضوعاً هاماً حول المعرفة بالقيمة المتوسطة لسائر الأعراض، فأوضح نسبية القيمة والثمن، حيث يكون المتوسط والمعتدل من الأسعار في أحد المكانين غير المتوسط والمعتدل من أسعارها في المكان الآخر. ثم حدد كيف يمكننا معرفة متوسط القيمة عن طريق سؤال الثقاة الخبيرين (. . . وتقيس بعض ذلك ببعض مضافاً إلى نسبة الأحوال التي هم عليها من خوف أو أمن، ومن توفر وكثرة أو اختلال). ص٢٩ ونادى باستطلاع حالة الأسعار وسوق العرض والطلب، وتحديد غالي الرخيص ورخيص الغالي.

وبين كذلك جيد الأعراض ورديئها وبخاصة مما يكثر بيعه وشراؤه والمتاجرة فيه كالجواهر المثمنة، والدر (اللؤلؤ) والياقوت، والزمرد والفيروز، المرجان، والعقيق واللازورد.

وتابع الحديث في الفصل الذي يليه عن الطيب وأوله المسك، والعنبر، والكافور، والعود والقرنفل، والصندل والزعفران وكذلك عن السقط الكبير كالنيل (من مواد الصياغة) والبقم (خشب أحمر اللون) والفلفل واللبان والمصطكى (شجرة تستخدم ثمارها في علاج بعض الأمراض) والدارصيني (القرفا) والآل، والزنجبيل، والزرلباد، والخولنجان، والقسط واللاذن، والاهليلجان، والكاعد، والكتان، والقطن، والابريسم والديباج، والخز، والديبقي (نوع من النسيج) والاوداري، واللبود، والبسط والطنافس، كما تحدث عن المعادن كالحديد، والنحاس، والرصاص، والزئبق، وتحدث عن الأقوات كالحنطة، والدقيق، والزيت، والخل، والصابون، والسكر الأبيض والأحمر، والفواكه اليابسة، واللحم والشحم، والحطب والفحم والتبن.

(١) – المصدر السابق، ص٥٣.

وخصص الدمشقي فصلاً في العقار. وهو من أفضل الأموال مع العدل الشامل، والأمن الكامل، لأنه يجر مالاً بصناعة وبغير صناعة. أما العقار المزدرع (فهو الأملاك الظاهرة. وأفضلها: ما قرب من البلاد الجامعة، وكان جيد التربة، كثير الماء، قليل الخراج، مجاوراً لأهل السلامة) (١).

كما تحدث عن العقار المسقف (المسقفات التي في بواطن الأرض) أفضلها ما توسط البلد وقرب من الماء والسوق ومنها الحمامات والفنادق والارحية، والدور والحوانيت وأوضح كيفية الاحتياط في شراء الأملاك العقارية.

وفي حديثه عن الحيوان أوضح الدمشقي الصفات المحمودة في الخيل والبغال والحمير والإبل. كما حدد ما يبتغي اقتناؤه من الماشية وهي البقر والجواميس والغنم والماعز والإبل السائمة.

كما تحدث في أسباب الملكية والحصول على الأموال، فأوضح أن أسباب الملكية هي إما القصد أو المصادفة. فأما ما كان من طريق المصادفة والعرض فهو كمثل المواريث عن الآباء والأهل والأقارب والخبايا التي لم يبق لها أحد وتسمى الركاز، وكذلك كل ما يأتي من الفوائد باتفاق. أما ماكان بطريق القصد والطلب فهو ينقسم إلى قسمين الأول اكتساب المغالبة وينقسم إلى جهتين سلطانية كالجبايات والمكوس والخراج والرسوم والأعشار وما شاكل ذلك، والثاني خارجية منها المعلن كقطع الطريق والمستتر كالسرقة. والثاني اكتساب بنوع من الاحتيال وينقسم إلى ثلاثة أقسام وهي إما تجارة أو صناعة أو مركب منهما. كما أن هناك اكتساب بالأمر المركب في المغالبة والاحتيال معاً. وهي تجارة السلطان أو معاملات ذوي الجاه العريض. (١).

وأفرد فصلاً في الصنائع فأوضح تفاضل الصنائع والعلوم. فالعلم بالصنائع والعلوم على الإطلاق حسن لكن بعضها أفضل من بعض. والطبيب أفضل من النجار من حيث المادة التي يتعامل بها كل منهما أو من حيث الغاية التي يهدف بالوصول إليها.

(١) - المصدر السابق، ص٥٩-٦٠.

وقد فرق بين السيف والقلم من جهة وبين الصنائع العملية. والرياسة التي تنال بها الحال الدنيوية مقسومة بين: السيف والقلم.

رياسة السيف: وهم الملوك الأمراء، الحجاب، قواد العسكر، شيوخ العشائر، رؤساء القبائل.

رياسة القلم: وهم الوزراء، الكتاب، القضاة، الخطباء.

أما الصناعة العملية فهي تعني (صناعة في الكف أمان من الفقر وأمان من الغنى). كما ناقش المهن الضارة والأعمال الشاقة، مثل المعاناة بالتعامل بالأشياء المنتنة والسمك والغبار ودق الكتان وحمل الأثقال وما شاكل ذلك[١].

وقدم لنا وصايا نافعة لسائر التجار وحدد أهم صفات التاجر الناجح نذكر منها:

١- معرفة الغشوش.

٢- الحذر في تصديق السماسرة.

٣- الاحتراس في تصديق أحاديث التجار.

٤- الاستعانة بالثقاة والأعوان.

٥- الشراء من زاهد والبيع إلى راغب.

٦- الاعتدال في طلب الفائدة والربح.

٧- لزوم ماتحققت فيه البركة.

٨- المسامحة في البيع.

واعتبر أبو الفضل الدمشقي أن التجارة أفضل المعايش حيث قال: التجارة إذا ميزت من جميع المعايش كلها وجدتها أفضل وأسعد للناس في الدنيا والتاجر موسع عليه وله مروءة، ومن نبل التاجر أن يكون في ملكه ألوف كثيرة ولا يضره أن يكون ثوبه مقارباً (غير جيد)[٢].

وقد ورد في الحديث الشريف (ما أملق تاجر صدوق) (. . . إلا أن التجارة مع ماذكرته من فضلها مبنية على الشدة والمصارفة والنظر في الحقير والمضايقة في الطفيف، ومتى لم يكن التاجر عندهم هكذا كان معيباً)[٣].

(١) - المصدر السابق، ص٦٤.
(٢) - المصدر السابق، ص٦٩.
(٣) - المصدر السابق، ص٧٠.

وقد صنف المؤلف التجار وفقاً لما يلي:

التاجر الخزان: وهو الذي يشتري الأشياء بأسعار منخفضة والتربص بها لحين ارتفاع سعرها فعليه:

- المبادرة بالبيع عند التنبؤ بانخفاض من الأسعار.
- تجزئة الشراء.
- أخذ البضاعة في حال كسادها ورخصها.
- أن يتأمل أحوال السلطان أكان عادلاً أم جائراً.

التاجر الركاض: وعليه التبصرة والاحتياط، ويستحب له اصطحاب رقعة بأسعار جميع البضائع التي يتعامل بها.

التاجر المجهز: كالوكيل المجهز.

وطالب أيضاً بالتحرز من خطر المطمعين والمزيفين، وكذلك التحرز من المبرطحين (وهم من شر الخونة) والمحتالين خوفاً من النصب والاحتيال. وطالب أيضاً بالتحرز من أهل الربا (الذين يصيدون الدنيا بالدين). **وأوضح أن حفظ المال يحتاج إلى خمسة أشياء:**

١- أن لا ينفق الإنسان أكثر مما يكسب.

٢- أن لا يكون ما ينفق مساوياً لما يكسب.

٣- أن يحذر الرجل من أن يمد يده إلى ما يعجز عنه وعن القيام به.

٤- أن لا يشغل الرجل ماله بالشيء الذي يبطيء خروجه عنه.

٥- أن يكون الرجل سريعاً إلى بيع تجارته بطيئاً عن بيع عقار وإن قل ربحه بالتجارة وكثر في بيع العقار.

أما إنفاق المال فينبغي أن يحذر فيه خمس خصال:

١- اللؤم: الإمساك عن أبواب الجميل.

٢- التقصير: التضييق في مصالح العيال.

٣- الإسراف: الانهماك في اللذات واتباع الشهوات.

٤- البذخ: أن يتعدى الرجل ما يتخذه أهل طبقته.

٥- سوء التدبير: أن لا يوزع نفقته في جميع حوائجه على التقسيط والاستواء.

كما تحدث عن تنظيم الإنفاق العائلي والاحتياط في الشراء والإنفاق، وحث على الأخلاق المحمودة والقناعة. وأوصى بطلب العلم (حيث أوصى بعض الحكماء فقال: يا بني عليك بطلب العلم وجمع المال فإن الناس طائفتان خاصة خالصة وعامة رعاع. فالخاصة تكرمك للعلم والعامة تكرمك للمال. واعلم أنه قل شيء لم يزدد إلا نقص والنقصان يلحق الكثير كما تلحق الزيادة القليل). [١]

وأكد على إنفاق المال في أبوابه، والمال تخربه المعصية. وقال أحدهم (لو أن لي ألف دينار ولي بعير لقمت عليه قيام من لا يملك شيئاً غيره. ولو أن عندي عشرة دراهم لا أملك غيرها ولزمني حق لوضعتها فيه)[٢]. وأضاف أن تثمير المال آلة المكارم وأكد على حسن تدبير المال، وناقش موضوع تنظيم المالية العامة. وحدد أن اكبر آفاق المال شيئان هما: الأول - أن حق المال الانفاق وأن مالكه إن لم يصرفه فيما تتطلع نفسه إليه من شهواته

(١) - المصدر السابق، ص٨٥.

(٢) - المصدر السابق، ص٩٠.

في حياته وإلا حظي غيره بما بقي منه بعد وفاته . الثاني - ما يرجوه من سرعة الخلف في إنفاقه .

وقد ورد في دائرة المعارف الإسلامية حول كتاب الإشارة إلى محاسن التجارة : أن الدمشقي كتب فيه : عن التاجر وعن بضاعته ، وميز بين أصناف التجار فذكر الخزان أي تاجر الجملة والركاض أي التاجر المتجول أو المستورد المجهز أي المصدر ، كما تحدث عن الوكالات التجارية . حيث يجب على المجهز (المصدر) «أن ينصب له في الموضع الذي يجهز إليه وكيلاً مأموناً يقيض البضائع التي يصدرها إليه ثم لا ينفذ بضاعة إلا مع الأصحاب الثقاة الذين يدعونها ويتولى هذا القايض بيعها وشراء الاعراض عنها وله حصة في الربح» [١] كما ناقش مسائل الاقتصاد النظرية كتحديد الأسعار في السوق ومتوسط السعر والقيمة والنقود وغير ذلك .

وبذلك فإن تاريخ إنجاز كتاب الإشارة إلى محاسن التجارة في عام ٥٧٠ هجري يوافق عام ١١٧٥ ميلادي . الأمر الذي يؤكد ما ورد في دائرة المعارف الإسلامية من أن أبا الفضل قد عاش في القرنين الخامس والسادس الهجريين . وأهم ما في هذا الكتاب أن شيخنا الدمشقي كان يستشهد في كل ما كتب بآيات من القرآن الكريم وأحاديث من السنة النبوية ، والأقوال المأثورة عن الحكماء والفلاسفة والأدباء . وهذا يشهد للمؤلف بالعلم والفضل معاً .

إننا عندما نتعرض لدراسة الفكر الاقتصادي الإسلامي ، إنما نهدف إلى تحليل وتدقيق المفاهيم الأساسية التي يدور حولها هذا الفكر ، فنحصل

(١) - دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد التاسع ، ص٢٢٣ .

من هذا التحليل على عرض للفكر وتحديده كما هو بالحقيقة ، وليس كما يحلو لبعضهم أن يراه . لقد وردت بعض المفاهيم غامضة إلى درجة ما ، فنجدها أحياناً مزيجاً من العواطف والأخلاق والتفكير العلمي . مع إمكانية الاستفادة من هذه المفاهيم وتطبيقها على وضعيات اجتماعية معاصرة؟

* * *

لمحات من تاريخ سورية القديمة

عبد الحكيم الذنون*

أدت الاكتشافات الاثارية الحديثة في منطقة الشرق الأدنى القديم إلى تبيان الكثير من المواقع الأثرية المهمة التي تؤكد عمق الحضارة الانسانية وتواصلها منذ عصور ماقبل التاريخ مروراً بمرحلة العصور التاريخية.

(*) عبد الحكيم الذنون: باحث من القطر العراقي الشقيق. عضو اتحاد الكتاب العرب. عضو جمعية الدراسات والبحوث. من مؤلفاته: «الذاكرة الأولى».

وقد دأبت بعثات التنقيب الآثاري في بلاد الشام بشكل جاهد وحثيث للكشف عن مواقع التاريخ القديم لسورية في العصور القديمة، الذي يعتبر حلقة مهمة في مجمل فعاليات حركة التاريخ القديم للوطن العربي.

لقد تجلّت وبرزت عدة مواقع تاريخية تؤكد صروحها وأوابدهـــا، وما جسدته من مضامين سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وعلمية وفنية، استمرارية التطور الحضاري والانساني في هذه البقعة من أرض العرب، لتغدو عاملاً مهماً وأساسياً في بناء الصرح الحضاري العربي بفعل ماأضفته من نشاطات وفعاليات وانجازات بالغة الأهمية في هذا المجال.

وتدلنا آثار دمشق وإيبلا وماري وأوغاريت وغيرها على نضج متميز وحركة واسعة النطاق باتجاه بناء الانسان فكراً وقيماً، وتوظيف متكامل لرؤى الانسان في رحلة معترك الحياة منذ الحقب التاريخية القديمة صوب انجاز المهمات التي تتطلبها المرحلة التاريخية، وتأمين مستلزمات الحياة الحرة الكريمة.

من هنا تتجلى أهمية تسليط الأضواء على هذا التاريخ الشامخ لتوظيف المخزون الحضاري عبر الزمن صوب استقلالية الوطن والحفاظ على هويته ليكون بمستوى التحديات السياسية والحضارية الراهنة، لاسيما وأن الوطن العربي هو مهد الحضارات القديمة وشهد بزوغ أول فجر حضاري أمدّ البشرية بأسباب المدنية والنهوض والسيرورة.

وقد نردد دوماً ويردد غيرنا أيضاً أن سورية جنة الآثار والآثاريين، ونفهم من هذا عادة وفرة الآثار وانتشـــارها، والحقيقـــة أن المقصـــود- مع الوفرة- التنوع والتفرّد والأصالة، والعمق التاريخي والبعد الانساني، فوراء الغنى والتنوع تكمن عوامل كثيرة، أولها الموقع الجغرافي الفريد لبلاد الشام، ثم المناخ المعتدل وتنوع البيئات والمنتجات.

وثمة عامل أساسي من قبل ومن بعد، هو انفتاح بلاد الشام منذ أقدم العصور، وتقبلها الموجات والتيارات، وانسياح انسانها شرقاً وغرباً حيث أن سورية كانت منذ فجر التاريخ[١]، تتلقى موجات الجنس العـــربي..

هذا الجنس النشيط القوي حاد الذكاء، وهو الذي رسّخ فيها الكتلة السكانية الأصلية منذ مطلع العصور التاريخية وفقاً لمعطيات علم الآثار الحديث.

ولما كان هذا الجنس يتصف بقابلية فائقة على التفاعل مع الآخرين، واتساع الأفق والتسامح فقد تفاعل حضارياً وسياسياً واقتصادياً، واتصل بالعالم القديم(٢) كله، وكوَّن في بلاد الشام حضارة لها في كل وقت صفات أصيلة ومبتكرة لاتزال شاخصة عبر الأزمان حيث أن تأثيرها واضح من الأندلس حتى طشقند.

إن هذه البلاد احتكت بتيارات بشرية جانبية عن طريق التجارة أو الهجرة أو الحرب، وكان لوجودها القصير أو الطويل نسبياً، أثر بارز في تكوين حضارة متينة أصلاً كانت تغزو وتقاوم الغازي، وفي اكتشاف المدنيات الوافدة اليها ذاتها مرة أخرى في ربوعها.

وقد انطلق السوريون الى كافة الأرجاء حكاماً وفلاسفة وفنانين وبنائين ومبدعين يسهمون في بناء الفكر الانساني العالمي في مواطنه الأصلية، ونذكر منهم على سبيل المثال لاالحصر: الامبراطورة جوليا دومنا التي لعبت دوراً سياسياً كبيراً وهي زوجة الامبراطور السوري سبتيم سيفير، وأختها جوليا ميزا التي أنجبت جوليا ماميا وابنها الامبراطور اسكندر سيفير... هذه الأسرة السورية التي نقلت الى روما حاضرة العالم في تلك الحقبة- أي في منتصف الألف الأول الميلادي، التشريع والآداب والفنون.

أما فيليب العربي (١٨٣-٢٣٥)م، هذا الامبراطور العربي السوري الذي ولد وترعرع في شهبا، كان هو الذي رعى احتفالاً خارقاً في روعته بمناسبة مرور ألف عام على تأسيس روما، وعندما استلم الحكم اهتم بحوران اهتماماً بالغاً، فجعل بصرى متروبولاً، وأنشأ في شهبا كثيراً من المباني الجديدة مثل المسرح والأقنية والمعبد والفيليبيوم والحمامات والشوارع الرئيسية التي تبدو واضحة الى يومنا هذا.

ويبرز في هذا المضمار أيضاً اسم أبولودور الدمشقي الذي يعتبر أعظم فنان معمار في التاريخ القديم الذي ذهب في عهد أدريان الى روما لكي يقيم

ساحة وجسراً وقباباً[٣]، والذي يقول عنه أحد المؤرخين اللاتين: بأنه رفع عمائر في كل الأرض.

وفي روما عاصمة الامبراطورية الرومانية برز اوبتيموس مكسيموس الدمشقي وأصبح عضواً في مجلس الشيوخ وحمل معه عقيدة الشاميين القدماء المتمثلة بجوبيتر الدمشقي، كما برز الطبيب السوري أرشبغين، أما بابيان ولوبيان فهما مشرعان قانونيان من سورية ظهرا في عهد سبتيم سفير وأضافا الى القانون الروماني ستمائة مادة.

ولابد من ذكر لوقيانوس السميساطي ذلك الرحالة السوري الذي جاب أرجاء العالم، وكتب: (المحاورات) و(قصة صميمية) و(الآلهة السورية)، وأصبح فيما بعد حاكماً على مصر.

وبرزت أسماء عديدة في مجال الابداع مثل زينون الصيداوي وانتيباتر الصيداوي والشاعر السوري فيلوديس اليرموكي، وكان لهم دور بارز في اغناء الحياة الفكرية والثقافية في سورية القديمة والعالم القديم.

ويقول في هذا الصدد الأثاري بول كولار السكرتير العام للرابطة الدولية للآثار الكلاسيكية وهي أكبر تجمع للأثاريين في العالم: «تبدو لنا سورية منذ أقدم العصور أرض تلاقٍ بين الحضارات، وإن غناها بالأوابد الأثرية لهو الدليل الواضح على تاريخها العريق، ولايوجد مكان آخر في العالم تتجلى فيه آثار الماضي بمثل هذا التنوع المرتبط بمثل هذا الاستمرار»[٤].

إن دور سورية يقوم على إسهامها البارز في قصة الحضارة العربية والانسانية لما حققته من صفة ريادية في مجال الابداع في كافة المجالات وعلى قدر عالٍ من الأصالة والدقة، وقامت بالوصل حضارياً وانسانياً بين أجزاء العالم القديم، فربطت الرافدين والأناضول بوادي النيل وبحر إيجة والبحر المتوسط منذ الألف الثالث ق.م، ونقلت نتائج الفكر والابداع عن طريق الأبجدية، أنبل مبتكرات الفكر البشري، التي اختزلت الخط المسماري في العراق القديم والخط الهيروغليفي في مصر الفرعونية

وأصبحت أساساً لخطوط العالم السائر في ركاب المدنية والتطور، ومنها انتشرت اللغة والكتابة الآرامية الى الهند وأقاصي مصر الجنوبية، وسادت عالم التجارة والعلاقات الدولية مايزيد على ألف عام.

إن أحداث تاريخ سورية القديمة ترمم حالياً بعشرات الاكتشافات من أوغاريت الى ماري (تل الحريري) الى سميرا الى ايبلا الى شوبات إنليل الى دور كاتليمو الى تائيدو الى إيكالتي الى توتول القابعة أطلالها الآن في تل البيعة.

ففي الألف الثالث ق. م، يبدأ الزمن المعروف في المصطلح الأثري باسم عصر البرونز القديم، وفيه بداية تشكل البنى الثقافية والدينية والسياسية المتطورة نسبياً في بلاد الشام التي عرفت في تلك الحقبة انتشار العديد من المستقرات المدنية– أي المدن– حيث حدث آنذاك مايسمى بحضارة المدن أو التطور المديني.

لقد بدأ هذا التشكل في النصف الأول من الألف الثالث ق. م، ونضج نضوجاً فائقاً خلال نصفه الثاني فأفرز ممالك مدن باهرة في مواقع دمشق وحلب وحماه والمشرفة ورأس الشمرة وتل النبي مندوتل مرديخ وتل الكزل وتل عطشانة وتل براك وتل العشارة وتل ليلان، الخ . . .

وذلك فضلاً عن المواقع القائمة الآن في لبنان مثل جبيل، وفي فلسطين المحتلة مثل أريحا ومجدو وغير ذلك.

هذه المراكز المدينية– أو المدن اختصاراً– اتصفت بالاتساع، وبعضها في مناطق البناء باللبن، بلغت مساحته خمسين هكتاراً وبعضها أكثر من ذلك، كما كان من ميزاتها بناء الأسوار المنيعة، وتطور أنماط الانتاج الفني والسلعي وازدهار صناعة المعادن وترقي الكتابة وتعاطي التجارة الاقليمية والدولية، وأهم من ذلك أو بنتيجة ذلك، امتلاك تلك المدن للادارة السياسية المنظمة، والوصول الى مستوى معين من الحكم والحكام يضفي مظاهر دولة لها سلالات وسجلات ومراسلات وقيود، ويتضح فيها الاختصاص بين القصر والمعبد بشكل كاف.

وفي هذا البحث سنركز على بعض معلوم الآثار السورية ومجهولها مسلطين الضوء على جماليات وخصوصيات العمـــارة والفـــن الأثريين في مختارات من الأوابد ذات القيم الابداعية القائمة على أرض القطر العربي السوري حصراً وفي محاور: إيبلا، ماري، أوغاريت، دمشق.

إن ايبــلا هي احــدى تلك المدائن الســورية القـديمة التي اتسـعت وازدهرت في فترة الحضارة المدينية. . وقـد دبّجـت حولهـا مئــات، بل ربما ألوف وعشرات الألوف من الصفحات هنا وفي الخارج، وأدلى كثيرون دلوهم في بئرها، فلاحاجة لتكرار ماذكر عنها، لنقل باختصــار ان قوة إيبلا كانت مستمدة من حيوية اقتصادها وكان تجارها حاذقين يجوبون الآفاق ويعملون في تجارة اللازورد والأخشاب والأصواف، وكان ملوكها يتبادلون الهدايا مع ملوك مصر الفرعونية، وكانت تصنع النسيج الجميل والخشب المنزل والأثاث وتعالج المعادن المستوردة وتبدع في مجال صناعة الحلي وتزرع وتربي القطعان.

لقد كانت إيبلا مزدهرة في كل المقاييس، أمــــا قصــرها الملكي فقد تركزت فيه أكثر المميزات التي تطرقنا اليها آنفاً، حيث يعتبر هذا القصر من أفخم القصور الملكية في العصور القديمة وهو ذو ريازة عمرانية تشكل نمطاً سورياً متقدماً من العمائر.

في موقع ايبلا رابية طبيعية أقيم عليها في الربع الثالث من الألف الثالث ق.م، قصر منيف يعرف باسم القصر G ويختلف في مفهومه المعماري، وفي تصميمه وانشائه وزخرفته عن المعروف آنذاك في بلاد الرافدين مثلاً، وان التنقيب شمل حتى الآن حوالي ثلاثة آلاف متر مربــع من القسم المتبقي من هذا القصر الواسع ذي الامتداد الهائل، ونقول القسم المتبقي لأن الإتتكال في منحدر رابية الاكروبول (الحي الحالي) قد أزال نهائياً الأجزاء الغربية من القصر بما في ذلك الجانب الأدنى من الباحة الرئيسية المعروفة باسم باحة الاستقبالات الرسميــة، كـما أن الأقســـام الشرقيــة من القصر كانت مغيبة تحت ركام السويات الأثرية عهداً، وقد باشرت البعثة

الإيطالية بادارة باولو ماتيه من جامعة روما في إكمال عمليات التنقيب الأركولوجي لاسيما في هذا القسم في قمة الاكروبول فوقعت على قسم جديد كان مكرساً لاعداد الولائم ومعالجة الحبوب والزيتون.

إن الدرج الذي يسمى بدرج الشرف ينطلق من صدر باحة أو ساحة يبلغ سمك جدرانها نحو ثلاثة أمتار معدة لاستقبالات الملك أو المراسم بشكل عام، ويبلغ طولها حوالي خمسين متراً، وهي مظللة بالأروقة المحمولة على عمد خشبية ضخمة، وتحت الرواق الشمالي تقوم منصة كان فوقها كرسي العرش لمملكة إيبلا القديمة.

ويلاحظ أن القصر إجمالاً وبخاصة باحة الاستقبال تغلب فيه الناحية العمرانية على الناحية المعمارية حيث أن وضع هذا القصر وبالتالي الباحة على مشارف المدينة التي تحتها، يؤمن الربط بين الحي الرسمي والمباني الادارية والسكن الرسمي وأحياء المدينة في السهل، وفي ذلك مفهوم مغاير لما في بلاد الرافدين حيث يكون القصر مجمعاً ادارياً وسكنياً مستقلاً يقوم على تخطيط مسطح يكرر أقسام القصر حول باحة مركزية.

وبعد قضاء الملك الأكادي (نرام سين) حوالي (٢٢٥٠ ق.م) على قوة إيبلا العسكرية والسياسية، سكتت الأخبار عن إيبلا التي وجدناها في مطلع الألف الثاني ق.م تنبعث على يد سلالة أمورية جديدة تتصرف بفعالية اقتصادية فائقة وتصل علاقاتها حتى مصر، الأمر الذي تدل عليه المكتشفات الآثارية الهامة العائدة لتلك الحقبة ومنها المنشآت الضخمة الجديدة وفي مقدمتها قصر جديد رحيب يعرف باسم القصر الغربي (قصر Q) أو قصر ولي العهد وهو مؤرخ بين (٢٠٠٠-١٩٠٠) ق.م، وقد تم التنقيب الأركولوجي في هذا القصر بشكل كامل واتضح ان مساحته حوالي ثمانية آلاف متر مربع، وأقصى طول له ١١٥م، وعرضه بين ٦٠-٧٥م.

ولما كان هذا القصر محفوظاً بكامل تفصيلاته ولو على مستوى الأساسات والمداميك الأولى، فقد اتضح أن تخطيطه يقوم على تجمع وحدات سكنية أو كتل معمارية منتظمة منفصلة عن بعضها لكنها متصلة

وظيفياً، وهو بذلك يختلف عن القصور الرافدينية المعاصرة له والتي تتألف من وحدات سكنية أصغر تتجمع حول باحة مركزية .

ومن الخصائص التي يتصف بها قصر إيبلا الانتظام الثابت للغرف وتعامدها مع الباحات ومع الجدار الخارجي للمنشأة، في حين تتوازى الغرف في القصور القائمة في بلاد الرافدين مع ضلع الباحة ومع الجدار الخارجي في وقت واحد، كما أن حركة التنقل داخل القصر مختلفة، اذ نرى أن المداخل المفتوحة في جانبي كل باحة من باحات الوحدات السكنية تسهل نوعاً من الدوران الدائم في كافة أرجاء القصر .

وتحت هذا القصر وجدت مدافن ملكية من (١٨٠٠-١٦٠٠) ق.م، أوضحت المكانة السامية التي بلغها فن الصياغة في إيبلا تلك الأيام، وثمة قصر آخر شمالي من الفترة الأمورية نفسها يعرف باسم القصر الشمالي (أو قصر P)، وهو في رأي بعثة التنقيب مركز مكرس للاحتفالات الملكية، ويقربه معبد للرب حدد يعد الآن أكبر وأقدم معبد سوري من النوع الأحادي الحجرة .

وقد وجدت في هذا القصر وفي المعبد منحوتات بازلتية تمثل أرباباً وحكاماً وتعد فتحاً في تاريخ النحت القديم[٥] .

ومن معالم سورية الأثرية في التاريخ القديم مدينة اوغاريت التي تتركز أوابدها في موقع تل رأس الشُمرة على الساحل السوري قرب اللاذقية، وقد قامت بعثة أركولوجية فرنسية بادارة كلود شفير للتنقيب عن آثار أوغاريت، ولم يلبث اسم هذه المدينة - أي أوغاريت - أن عرف من النصوص المسمارية المكتوبة بلغة مجهولة حتى تلك الحقبة وقد تم العثور عليها في نفس العام؛ ومن ثم فك رموزها على يد كل من: (بور)، و(دورم)، و(فيرلو) .

وقد كان اسم أوغاريت مذكوراً على وجه الخصوص في المحفوظات المصرية القديمة للفرعون أمينوفس الرابع في (تل العمارنة) بمصر القديمة، أو في نصوص (بوغاز كوي) عاصمة الامبراطورية الحثية، وبذلك

تم بالتدريج اكتشاف مملكة كنعانية من الألف الثاني ق.م، يمكن وضعها في اطارها التاريخي بين عهد المملكة الحديثة في وادي النيل ومملكة ميتاني عاصمة الحوريين.. بين عالم سورية الداخلية ووادي الرافدين... بين الدولة الحثية وبلاد البحر المتوسط كاليونان وكريت وقبرص، زمن موسى وخروج أتباعه من مصر.

وبدءاً من عام ١٩٢٩م أُجريت حفريات منتظمة في رأس الشُمرة مع فترة توقف بسبب الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥)م، وعلى بضعة كيلو مترات من هناك على شاطىء البحر عند (رأس ابن هاني)، ثم في عام ١٩٧٥م تم اكتشاف مستوطنة قديمة تضم قصوراً ومساكن عائدة الى الفترة الأخيرة من مملكة اوغاريت، وتقوم بعثة مشتركة وطنية وفرنسية بالتنقيب منذ ذلك الحين، وقد تكللت الحفريات في موقع المستوطنة المرفئية في (مينة البيضاء) بنجاح هائل، وشهد التنقيب الأثري شبه الدائم في الموقع خلال أكثر من ٥٥ عاماً عدة مراحل (٦).

ومن أهم ماأكتشف من آثار في اوغاريت القصر الملكي الذي يشكل عدة أقسام، وتتجلى الساحة المرصوفة بالحجارة، وتتحكم بدروبها المؤدية الى داخل المدينة، وعلى هذه الساحة عينها تنفتح كنه (سقيفة) ضخمة تستند الى عمودين وتشكل بذلك المدخل الرئيسي، وتحيط بها حجرات صغيرة للحراس تتيح مراقبة الداخلين بدقة، ويحميها برج متين، ومن السقيفة يؤدي ممر متعرج الى باحة واسعة مرصوفة بالحجارة تنتهي في الجهة الجنوبية بسقيفة ثانية على أعمدة تليها قاعة العرش، وقد تم اكتشاف عدد وفير من حجرات المحفوظات في أماكن متعددة من هذا القصر.

ويعتبر القصر الشمالي من أقدم ماأكتشف في أوغاريت حيث أنه أقدم من القصر الملكي الذي نوهنا عنه، ويقع الى الشمال من القصر الملكي، وهو مفصول عنه بشارع طويل ويحتل قاعة تبلغ مساحتها حوالي ١٥٠٠ متر مربع، ويشتمل على ثلاثين قاعة تحف بباحتين رئيسيتين، ويوجد

المدخل الرئيسي الفخم في الجهة الشرقية حيث ينفتح على ردهة تليها باحة، حيث نرى الى الشمال منها سقيفة ذات عمودين، ومن هناك ننتقل الى باحة ثانية أوسع مزودة ببركة مياه محاطة بجدران بنيت قواعدها من حجارة مطلية بالقار.

وقد أمكن بنتيجة التنقيب الأثري تحديد زمن بناء هذا القصر وهو نهاية عصر البرونز الوسيط في حدود (١٦٠٠ ق.م)، وتم التأكد بأنه هُجر في حدود القرن الرابع عشر ق.م، حيث استخدم كورشة عمل لبناء القصر الملكي من عصر البرونز الوسيط الذي يليه مباشرة من الناحية الجنوبية[٧].

وكشفت التنقيبات الآثارية في اكربول المدينة عن معبدين كبيرين نُسبا للإله بعل ودجن، حيث يوجد قربهما نصبان حجريان لهذين الإلهين، وأشارت نصوص اوغاريت الى النصب الدينية التي وضعت في المعابد القديمة، وهذا تقليد سبق مملكة أوغاريت بكثير وظهر في العراق القديم منذ عصر فجر السلالات السومرية.

وقد اشتهرت اوغاريت بصنع التماثيل البرونزية على مبدأ الشمع المعقود وذلك منذ الألف الثالث ق.م، وقد وجد في اوغاريت الكثير من الآثار المعدنية كتماثيل الآلهة من البرونز المطلي بالذهب[٨].

وازدهرت أيضاً صناعة الأختام الأسطوانية التي عكست مثل غيرها من الآثار تأثيرات عديدة متنوعة، وعالجت أختام أوغاريت عدة موضوعات فقد تباينت من مشاهد الآلهة والعبادة وصراع البطل مع الحيوانات الكاسرة الى مشاهد الحياة اليومية المعاشة.

وقد صنع الكنعانيون في النصف الثاني من الألف الثاني ق.م، أنواعاً مختلفة من الأواني الفخارية كالجرار والصحون والأباريق والأكواب بمهارة فنية عالية.

ومن معالم سورية القديمة وأبرز حواضرها مدينة (ماري) الواقعة أطلالها الآن على نهر الفرات في موقع (تل الحريري) الأثري الذي بدأت التنقيبات الأركولوجية فيه منذ عام ١٩٣٣م باشراف الآثاري الفرنسي اندريه بارو.

بنيت مدينة ماري في النصف الثاني من الألف الثالث ق.م وفق مخطط منظم حيث يحيط بالمدينة سور دفاعي قوي، وضمن هذا السور قامت بيوت المدينة ومعابدها وقصورها موزعة حول شوارع منتظمة، وكان اللبن المسطح- المحدّب المستخدم في العراق القديم أيضاً، هو مادة البناء الرئيسية، لكن الأبنية هنا قامت على أساسات من الحجر الكلسي المحلي، كما استخدم الآجر في المناطق الهامة كالأبواب والأقواس والأحواض.

ومن المعالم الأثرية الرائعة قصر ماري الكبير حيث أن قصر ماري أصبح منذ اليوم الذي كشف عنه وعرف مخططه عملاً فريداً من أجل إمدادنا بالمعلومات الهندسية البنائية لكل منطقة الفرات والعراق.. هذا ماوصفه أحد المهندسين الآثاريين، لأن قصر ماري الملكي لم يكن بالقصر الصغير المبني ليكون قصراً دفاعياً فحسب، بل كان من السعة مايجعله أشبه بالمدينة الصغيرة التي تحوي كل متطلبات الحياة، ويتجلى الرونق الهندسي المدني الشرقي لبدء تاريخ الألف الثاني ق.م.

وكان لعامل الزمن وتأثيرات الطبيعة الصحراوية العاتية دور كبير في زوال معالم كثيرة منه، فقد ضاع جزء كبير من أقسامه الجنوبية، واستطاعت الحفريات الآثارية خلال عملها الطويل أن تظهر منه ٣٠٠ غرفة وممراً وباحة، وهذا الرقم يبدو عظيماً ويعطينا فكرة واضحة عن مدى اتساع أرجائه.

إن قصر ماري الكبير مقسّم إلى أجزاء عديدة يتجمّع كل قسم منها حول باحة واسعة سماوية تحيطها الغرف من كافة الجهات، وأحياناً نجد رواقاً بأعمدة يمتد حول الباحة بحيث تؤلف داراً مفصولة عن غيرها تقريباً لايصالها بالدارات الأخرى سوى شارع أو ممر أو بوابة، وقد عينت كل دارة لسكن خاص فهناك جناح الملك ودارات العائلة المالكة وسكن الحاشية ومستشارو

الملك والوزراء وكبار موظفي الدولة، وهناك سكن لرجال الدين والكهنة قرب معابدهم.

وقد عثر في ماري على رُقيم يعدد وجوه أربعمائة رجل كانوا في خدمة القصر الملكي، ومن هذا العدد يمكن أخذ فكرة عن عدد ساكنيه وعن كثرة داخليه كل يوم، وعن حركة ونشاطات وفعاليات الدولة.

واذا تفحصنا مخطط القصر كمجموع نجد أنه يحتل مركز الوسط والصدارة في مساحة المدينة، وهو في مكان مرتفع عن سواه والمخطط على شكل مربع تقريباً، وفي سوره عدة أبواب يُدخل بواسطتها الى الداخل، وكل باب مختص أو مخصص لنوع معين من الناس، ونجد أن أكثر الغرف والباحات والردهات والممرات والمداخل مرصوفة بالآجر، وإن الاتصال سهل بين الدارات، ويمكن للعربات والفرسان أن تسير بحرية في شوارع القصر.

أما مصارف المياه فهي على غاية من الانتظام بحيث تسير المياه المستعملة في أقنية خارج المدينة، كذلك يشاهد تأمين المياه النقية وايصالها بواسطة أقنية فخارية توزع على دارات القصر وحدائقه، ويشاهد أن أكثر قاعات القصر وبصورة خاصة جناح الملك وقاعة المراسم، تزينها جداريات مصورة تمثل مشاهد ميثولوجية ودينية وطقوسية.

لقد انتشرت شهرة قصر الملك «زمري ليم» ملك ماري حتى أن ملك اوغاريت ومن خلال مراسلاته نجده يريد أن يُوسِّط ملك حلب لدى بلاط ماري ليسمح لبعض مهندسي اوغاريت للاطلاع على مخططات القصر لبناء واحد مماثل له في تل الشُمرة على الساحل السوري، وهذا برهان على مدى عظمة وفخامة هذا القصر.

ان القصر الملكي في ماري يمكن أن يُتخذ نموذجاً هندسياً لبناء البيوت والمدن في الشرق القديم من حيث المخطط العام، وانتظام الدارات وتقاطع الشوارع وايصال المياه وطريقة تصريفها ووجود الحمامات وقيام المعابد،

وقد سارت جميع شعوب المنطقة على هذا المنوال واقتبست من هذا المخطط وجعلته أساساً لبناء مدنها ومعالمها العمرانية فيما بعد[٩].

وفي تقرير أولي عن حفريات موسم عام ١٩٧٩ م في ماري تم اكتشاف جانب هام من الهندسة المعمارية تعود لبداية الألف الثاني ق.م، ومجموعة من الرقُم الفخارية المكتوبة بالمسمارية - الأكادية ذات اللهجة المارية الغربية - نسبة الى ماري - وهي تعكس تنظيمات المدينة في العصر الأموري في سورية وبلاد الرافدين عامة[١٠].

وتوجد في القصر الملكي في ماري مجموعة من الألواح الجدارية المرسومة وتؤلف غالبيتها رغم تخريبها على كم هائل من الأعمال النفيسة وهي تمثل فن الرسم العموري من مرحلة الألف الثاني ق.م، وإن جميع اللوحات المكتشفة من القطع الصغيرة المتراكمة بين الأنقاض الى الألواح المصوّرة التي وجدت على الجدران في القصر الملكي، تؤكد تضافر القيم الجمالية والإبداعية، ووجود مناخ فني أدى الى تفجر طاقات الفنانين الكامنة وتوظيفها في مسيرة تعزيز دور الفنون الجميلة في الحضارة والرقي.

لقد حظي الفنان الأموري بدعم من القصر الملكي في ماري، وكان له حظوة مرموقة حفزته على التواصل في العمل الابداعي وعلى العطاء أكثر فغدت جداريات ماري بانوراما خالدة تؤكد دور الفنان في بناء صرح المدينة والتطور الحضاري والانساني.

وبعد أن سلطنا الأضواء على قصر (زمري ليم) في ماري في معرض جولتنا حول بعض مواقع التاريخ والآثار في سورية القديمة، نصل الى دمشق القديمةأقدم عاصمة مأهولة لحد الآن، ونختار موضوع مملكة دمشق القديمة في المرحلة الآرامية.

لقد تأسست دمشق قبل التاريخ أي قبل عصر التدوين والكتابة، وكانت قبل عهود الآراميين أشبه بقرية صغيرة، وكان لها معبدها في موضع الجامع الأموي حالياً، وقد تجمعت حول مساكن الناس الذين كانوا يشتغلون بالزراعة ويحرصون دائماً على خصب أرضهم والافادة من خيراتها، ويقومون بتبادل محاصيلهم ومصنوعاتهم البدائية المختلفة قرب ذلك المعبد

الذي اعتادوا التجمع فيه، وربما كانت طرق تلك القرية القديمة بدائية وغير منتظمة، لكنها مع ذلك كانت تؤدي وظيفتها لمرور الناس الى معبدهم ومساكنهم ونقل محاصيلهم ومصنوعاتهم الى الأماكن المختلفة.

وقد تميز موقع دمشق بخصب أراضيه ووفرة مياهه العذبة، ووقوعها على مفترق الطرق التجارية، كما تميز هذا الموقع بإمكان التوسع فيما حوله، وتؤكد الآثار المكتشفة في أرضيةصحن جامع بني أميّة الكبيرعلى قِدم تاريخ دمشق منذ الألف الثالثة ق.م، وبعد مجيء قدماء العرب الآراميين الى بلاد الشام، وقيامهم بتأسيس العديد من الممالك الآرامية على شكل دويلات في المدن، وفشلهم في تأسيس امبراطورية مركزية كبرى، إستقر كثير منهم في دمشق مما أدى الى اتساع رقعتها وزيادة عدد سكانها وقد ازدادت أهميتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، حيث غدت بلدة هامة تابعة لمملكة صوبا الآرامية التي تأسست في أواخر الألف الثانية ق.م من قبل العرب الآراميين.

وفي الفترة (١٠٢٩-٩٧٤ ق.م)، حيث تزايد نفوذ كيان اسرائيل القديم وقام بمحاولات يائسة لتوسيع رقعة مملكة داؤد على حساب أبناء البلاد الأصليين من قدماء العرب السوريين تطالعنا الأحداث الواردة في كتب التاريخ حول ظهور القائد العربي الآرامي (رزون بن اليدع) الذي انفصل عن ملكه (حدد عزر) ملك صوبا، وجاء الى دمشق ليؤسس فيها مملكته العربية الآرامية الشهرية ذات الآفاق القومية والحضارية..

لقد كان القائد العربي السوري (رزون بن اليدع)، مصدر قلق لسليمان بن داؤد طوال حياته لأنه كان ذا تطلع قومي لإرساء دعائم دولة آرامية في دمشق تؤكد النهج العربي الذي يشكل سمة مميزة لبلاد الشام والمنطقة العربية برمتها، من أجل وحدتها السياسية والحضارية، وتصدياً

لأطماع ومزاعم الكيان الاسرائيلي القديم، والذي كان معاصراً لمملكة دمشق الآرامية.

وفي عهد (رزون بن اليدع) ملك دمشق، ازدادت مكانة دمشق وتفوقت قوتها الحربية مما جعلها تقف سداً منيعاً أمام الأطماع الاسرائيلية، وغدت زعيمة الدول الآرامية الأخرى في المنطقة.

وبعد وفاة رزون بن اليدع جاء بعده عدة ملوك آراميين منهم: (حزيون)، و(طاب ريمون)، و(برحدد الأول)، و(برحددالثاني)، و(برحدد الثالث)، و(رصين) الذي يعتبر آخر ملوك دمشق والذي قتل على إثر انسحابه من المعركة التي خاضها مع الآشوريين في سنة (٧٣٢ ق.م)، حيث انسحب الى دمشق من موقع المعركة، فلحق به الملك الآشوري (تجلات بليسر الثالث) وحاصره فيها حصاراً محكماً بعدما قضى على غوطة دمشق، ثم استولى على قصره الملكي في عدرا.

لقد بقيت دمشق حتى أيامها الأخيرة تتطلع نحو تحقيق امبراطورية مركزية كبيرة تضم كل بلاد الشام على غرار الامبراطوريات المركزية الكبرى في المنطقة كبلاد الرافدين ومصر الفرعونية، إلا أن نينوى كانت تعتبر ذلك في عِداد الحالات غير المسموح بها.

وعن حضارة دمشق فقد ازدهرت على أيام الآراميين فنون العمارة العسكرية والدينية، فقد تجلّت فنون العمارة العسكرية في بناء أسوار المدن وأبوابها وحصونها المنيعة، وتؤكد نصوص مملكة نينوى ان أسوار دمشق صمدت أمام هجمات جيوشها، وكان لأسوار دمشق أبواب قوية فإضافة الى كفاءتها ازاء مقاومة الهجمات العسكرية، كانت تستقبل القادمين اليها لأغراض سياسية أو اقتصادية أو ثقافية وتودعهم، وكانت هذه الأبواب تؤدي الى الطرق الدولية الممتدة من الشمال الى الجنوب ومن الشرق الى الغرب.

وحول معبد (حدد) الآرامي الكبير فإنه على أغلب الاحتمالات قد حلّ محل معبد سابق أضفى على هذه المنطقة صفة القداسة، وجعل القوافل تقيم قربه وتنعم بما تميز منطقته من مياه ونباتات وقدرات للتبادل التجاري واقامة الأسواق مما أسهم في تشكيل أقدم تجمع بشري قرب المعبد.

لقد بقيت المعلومات حول معبد (حدد) الآرامي غامضة حتى عام ١٩٤٩م، حيث تم اكتشاف حجر بازلتي آرامي من مجموعة أحجار كانت تزين معبد حدد الكبير، وقد نقل هذا الحجر الى المتحف الوطني بدمشق، ويبلغ طوله ٨٠سم وارتفاعه ٧٠ سم، ويتراوح سمكه بين ٣١-٥١سم، وقد نحت عليه مشهد أبو الهول الدمشقي، وذلك بأسلوب فني متأثر بالنمط الفينيقي والمصري، مما جعل علماء الآثار ومؤرخي الفن القديم يقارنونه بمشاهد مثيله تزين لوحات عاجية مكتشفة في موقع (أرسلان طاس) الآرامي عام ١٩٢٨م، كانت جزءاً من عرش ملوك دمشق الآراميين عليها اسم ملك دمشق المدعو: (حزائيل).

والجدير بالذكر أن ملك دويلة «يهودا» الذي أتى الى دمشق عام (٧٣٢ ق.م) ليركع أمام ملك نينوى، شاهد في هذه المناسبة في معبد حدد الكبير المذبح الجميل الذي أثار اعجابه، فوصفه للفنان (اوريه) طالباً منه استصناع مذبح مشابه يكون في معبد اورشليم.

وورد في كتابة (أدد نيراري الثالث) أنه حصل على غنائم من ملك دمشق القديمة، وقد خصصت قاعات هذا القصر الملكي للاجتماعات والمراسم وهُيئت غرف خاصة للكتاب.

وأما على صعيد الأدب فإن جمال طبيعة دمشق وسحر غوطتها في تلك الحقبة، كل ذلك انعكس في أدب متنوع وكتابات مختلفة باللغة الآرامية، وأناشيد وأساطير وملاحم وخرافات ونصائح وحكم تربوية

وحياتية، ولابد أن أسلوبها الأدبي الرفيع لايقل روعة عن الأسلوب الذي تميز به الأدب الفينيقي القديم.

واذا كان من سوء الحظ أنه لم يصلنا شيء ما من ذلك الأدب الآرامي القديم في عصر ازدهار دمشق، فإن ذلك يجعلنا نقدر تلك الخسارة الثقافية الكبرى الناتجة عن ضياع روائع الابداع الدمشقي القديم المتمثل بأعمال رموزه مثل (أحيقار) ذلك الأديب والفيلسوف الذي اشتهر بحكمه الحياتية التي تعتبر من روائع الأدب العالمي في التاريخ القديم.

الحواشي

١- مرحلة الألف الرابع ق.م، حيث اخترعت الكتابة المسمارية، وأصبحت وسيلة لتدوين التاريخ.

٢- العالم القديم: آسيا- أفريقيا- أوربا.

٣- د. عفيف البهنسي- الشام.. الحضارة- منشورات وزارة الثقافة- دمشق ١٩٨٦، ص: ٣٥، ٣٦.

٤- وقائع المؤتمر التاسع للآثار الكلاسيكية بدمشق (١٩٦٩)، مجلة الحوليات الأثرية العربية السورية، العدد ٢١، (١٩٧١)، القسم الأجنبي، ص: ٣٣.

٥- من التقرير الذي تقدم به أ.د. باولوماتيه مدير البعثة الأركولوجية في تل مريدخ الى المديرية العامة للآثار والمتاحف في القطر العربي السوري الشقيق.

٦- تقرير موجز عن الموسم التنقيبي الثالث للعام ١٩٦٦- مجلة الحوليات الأثرية- المجلد الثامن عشر- دمشق ١٩٦٨.

٧- مجموعة من الباحثين الآثاريين- دراسات أوغاريتية- ترجمة: نور الدين الخضور- دار المنارة- اللاذقية ١٩٨٨، ص: ٥٠، ٥١.

٨- عبد الحكيم الذنون- الذاكرة الأولى- الجزء الثاني- دراسة في التاريخ السياسي والحضاري القديم لبلاد الشام- مؤسسة نينوى للثقافة والاعلام- ١٩٩٩- ص: ١٩٠.
٩- عدنان الجندي- الفن الأموري- اصدار: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية- سلسلة تاريخ الفن في سورية- لاتوجد سنة الطباعة - ص: ١٩، ٢٣.
١٠- جان مارغرون- تقرير أولي عن حفائر موسم ١٩٧٩ في ماري ص: ٩- ٣٠- مجلة دراسات تاريخية- جامعة دمشق- العددان: ٣٧، ٣٨- أيلول وكانون الأول- دمشق ١٩٩٠- ص: ١٧٢.

ابــــداع

شــعر

يــوم غابـت فاطمــة

خالد محيي الدين البرادعي

جئتُ أقصُّ عليكم أخبْاري
معَ تلكَ الطِّفْلَهْ
تَستغرقُ تلكَ الأخبارُ
فُصولاً مِنْ عُمري
لكنْ بلغَتْ عُمْري كُلَّه

(*) د. خالد محيي الدين البرادعي: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر. من دواوينه: «رسائل إلى سيدة غريبة».

تُدْعى فاطمةَ تلكَ الطفْلَهْ
كنتُ أراها منْ أكثرَ منْ عشْرينَ سَنَهْ
تركضُ نحوَ المدرسةِ صباحاً
ضحكتُها أعذبُ منْ شدْوِ الطيْرِ
وأنقى منْ دمْعِ سَحابٍ أنْتَشَى
باستمرارِ هَطْلَـهْ

أدمنتُ أنا رؤْيَتَها
وهي تُغادرُ منزلَها
لتعودَ مَساءً
التفّاحُ يُخبّئُ نكهتَهُ في خدّيْها
وأرى حبّةَ كرزٍ
فُلِقَتْ نصفَيْنِ على شفتَيْها
وإذا ابْتَسَمَتْ
تَرْسُمُ في مَبْسَمِها فُلّهْ

تَرْفَعُ لي قامتَها أحْياناً لأُقبّلَها
وبأحيانٍ تَرْسُمُ لي منْ بُعْدٍ شكْلَ القُبْلَهْ
كانَتْ تَضْحَكُ وتُناديني : عَمُّو

إِنِّي أَحْبَبْتُ حِكَايَاكَ
فَهَلْ تَسْهَرُ في مَنْزِلِنا اللَّيْلَةَ؟
وأَزُورُ الطِّفْلَةَ فاطِمَةَ في مَنْزِلِ أَبَوَيْهَا
أُنْشِدُها شِعْرِي
وأُفَصِّلُ أَخْبارِي بَيْنَ يَدَيْها
مِنْ بَدْءِ العُمرِ إلى تِلْكَ اللَّيْلَهْ

أَذْكُرُ كيفَ أُحَدِّثُها عَنْ أَسْفارِي
فَوَصَفْتُ لَها صَنْعاءَ وَبَغْدادَ وطَهْرانْ
ورَسَمْتُ على دَفْتَرِها صورةَ بَرْقَهْ
وبَساتينَ الزَّيتونِ بتونُسَ والواحاتْ
كنتُ أُحَدِّثُها عَنْ أَهْلِ المَغْرِبِ
مِنْ طَرَفِ الصَّحْراءِ إلى تِطْوانْ
وأُرِيها ما في ذاكِرَتي
مِنْ أَسْماءِ الحاراتِ بِوَهْرانْ

أَحكي للطِّفْلَةِ فاطِمةِ
أَشْياءَ عَنِ الفُسطاطِ وأَسْوانْ
ونَخيلِ الأَحْساءِ ورُمّانِ الطائِفِ
والزَّهْرِ البَرِّيِّ بِنَجْرانْ

كانَتْ فاطمةُ تُصْغي
وتَغمّس عَيْنَيْها بِشُقُوقِ جَبيني
وتَجاعيدِ الزَّمَنِ بوَجْهي
وتُلَمْلِمُ ضِحكَتُها
باقاتِ الثَّلجِ المُتَساقِطَةَ على رَأسي

كانَتْ تُبْحِرُ بَسْمَتُها في عَيْنَيَّ طَويلاً
حتى أنْسى أنّي بيْنَ يَدَيْ طِفْلَهْ
وأُسائِلُ نَفْسي:
هَلْ فاطِمةُ حَقّاً طِفْلَهْ؟

وإذا كُنْتُ بَعيداً عَنها
أَسْمَعُ موسيقى صَنْدَلِها
وَهُوَ يُزَغْرِدُ فَوْقَ الدَّرْبِ
فأخْرجُ مِنْ داري لأَراها
وأَعُدُّ خُطاها
تَحْتَ غُروبِ الشَّمْسِ النَّقْلَةَ بَعْدَ النَّقْلَهْ

* * *

وَمُفاجأةً . . كبِرَتْ تلكَ الطفْلَهْ
واتّسعَتْ عيْناها
حتّى ذُعِرَ الكُحْلُ على الأهْدابْ
عيْنا فاطِمةٍ أعْمَقُ مِنْ بَحْرٍ
أندى مِنْ حَقْلٍ
تَملَؤهُ الخُضْرَةُ والأعْنابْ

وكأنَّ كِيانَ الماضي فيها غابْ
واستُبْدِلَ شكْلُ إهابٍ بإهابْ
وربَتْ واهتزَّ الحُسْنُ بقامَتِها
لأراها أطوَلَ مِنْ نَخْلَهْ
والقَدُّ يَميسُ بِما يَحْمِلُهُ
موكِبَ حُسْنٍ كالكوكَبِ يَنْشُرُ حِمْلَهْ

لَوْنُ الكرزِ على شفَتَيْها أمْسى رُطَباً
يُخْفي باللَّعسِ حَلاوتَهُ
وكأنّي لَمْ أرَ مِثْلَهْ

ضاقَ الْخَصْرُ
ونَهَضَتْ أشياءُ تَحْتَ الْخَصْرْ

شَهَقَ الصَّدْرُ
وخَفَتَتْ أشياءُ تَحْتَ الصَّدْرْ

والْتَمَسَ الصُّبْحُ مَساراً حَوْلَ النَّحْرِ
فَمَنْ أبْصرَ فَجْراً
يُخْفِي تَحْتَ جَدائِلِ فاطِمَةَ ظِلَّه؟

وتَدَفَّقَ شَلاَّلُ الشَّعْرِ كَنَهْرٍ
بَلْ أجْمَلَ مِنْ مَوْجاتِ النَّهْرْ

وغَدَوْتُ أُراها
وأُتابِعُ خُطُوتَها مِنْ غَيْرِ كَلامْ
وأقولُ بِسِرِّي:
سُبْحانَ الْخالِقِ
ما أحْلَى هذي الطَّلَّةْ
وأُتَرْجِمُ شِعْراً كانَتْ فاطِمَةُ تَكْتُبُهُ

إمّا بالصَّمْتِ
وإمّا بِالْجَسَدِ المُتَفَجِّرِ حُسْناً
أوْ بِالعِطْرِ السَّابِحِ حَوْلَهْ

* * *

ما عادَتْ فاطِمَةٌ طِفْلَهْ
ما عادَتْ تَضْحَكُ لي أبَداً
أوْ تَطْلُبُ مِنّي أنْ أسْهَرَ في مَنْزِلِ أبَوَيْها
أوْ تَسْألُني عَمّا شاهَدْتُ بِآخِرِ رِحْلَهْ
وتُلِحُّ عَلَيَّ فَوَاكِهُ هذا الجَسَدِ النَّاضِجِ
كَالْهاجِسِ أتَحاشى شُغْلَهْ

وأنا أوْقَفْتُ خُطى عُمْري
ولَجَمْتُ الزَّمَنَ لِكَيْ لا يَبْلَعَني
وتَسَمَّرْتُ على حيطانِ الوَقْتِ
لِيَمْشي الوَقْتُ بِدوني

وتَرَكْتُ السَّنَواتِ بِمُفْرَدِها تَجْري
ومَلأتُ دَفاتِرَ شِعْري

ومَقاماتِ رَحيلي
بتَصاوير لفاطِمَة
وأُنادي عبْرَ جهاتِ الدُّنيا
: إني أنتَظِرُ الحلْوَةَ فاطِمَةَ
لتُواكِبَ سيْري
فنَسيرُ مَعاً نَحْوَ الآتي مِنْ غَيْرِ أَدلَّةْ
أَوْ لا يكْفي أنْ يُمْسِيَ عِشْقي
مِصباحَ اللَّيْلِ وقَبَسَ الشُّعْلَةْ ؟
تكْبُرُ فاطِمَةٌ وأنا
مازلْتُ كما كنْتُ صَباحاً
مِنْ أكْثرِ مِنْ عِشْرينَ سَنَةْ
لا تَلْمَسُني سَنَواتُ العُمْرِ
ولا يَجْرِفُني الزَّمَنُ مَعَهْ

إنَّ العاشِقَ لا يكْبُرُ إلاَّ ساعَةَ يَغْفو
أوْ يَنْزَعُهُ مِنْ نارِ الصَّحْوِ صَقيعُ الغَفْلَةْ

تَكْبُرُ فاطِمَةٌ لأَراها في كُلِّ صَباحٍ
أَحْلى مِنْ أيِّ صَباحٍ قَبْلَهْ

وأنا مُلْتَصِقٌ بالعَتْمِ بعيداً عَنْ عَيْنِ الزَّمَنِ
وعَنْ عَيْنِ الهَرَمِ وعَيْنِ المَوْتِ
أُراقِبُ فاطمةً تَخْلَعُ عَنْ قامتِها سَنَةً
لتُغْطِّيها سَنَةٌ أحلى
وجَمَالٌ يتَجلَّى
جَلَّ جلالُ اللّهِ تَجاوزَ كُلَّ جَمالٍ قَبْلَهْ

أَنْظُرُ في المِرآةْ
فألامِسُ حُفَرَ الزَّمَنِ بوَجْهي
وأُنادي هَلَعاً: لا
تكْذِبُ هذي المِرآةُ عَلَيَّ
لتُبْعِدَني عَنْ فاطِمةَ
إنِّي أَعْشَقُ فاطمةً
مَنْ يَعْشَقْ لا يَهْرَمْ
ووَراءَ لِساني شَيءٌ أشْتَهي قَوْلَهْ

* * *

لكنْ هَلْ عَرَفَتْ فاطِمةٌ أنِّي أعْشَقُها ؟
وبأنِّي أقْصِدُها
إنْ نادَيْتُ سِواها

وبأنّي أخترقُ حواجزَ عُمْري لأراها ؟
قلتُ إذَنْ حانَ أوانُ البَوْحِ
وآنَ أوانُ الصبْرِ ليُعْلِنَ غَضْبَتَهُ
كَيْ ألقاها

قلتُ: سأهْديها باقَةَ زَهْرٍ
وقَصائدَ شِعْرٍ
هِيَ لُحْمَتُها وسُداها
ومَلأْتُ جُيوبي
مِنْ أجْمَلِ ما في أسفاري
وسهِرْتُ أغسِلُ لُغتي حتّى الصبْحِ
لِئَلاّ أقَعَ بزلّةْ

قلتُ: أُحدِّثُها الليْلَةْ
عَمّا شاهَدْتُ بآخِرِ جَوْلَةْ
وسأبْحِرُ في عَيْنَيْها حتّى تَسْألَني
: ما بِكَ يا عَمُّو ؟
سأقولُ لَها . . ماذا ؟
إنّي أعْشَقُها مِنْ أكْثَرَ مِنْ عِشْرينَ سَنَةْ ؟

وطَرَقْتُ البابْ
وطَرَقْتُ وقَلْبي يخفِقُ كالعُصفورِ
المترقّبِ قتلَهْ
وطَرَقْتُ طرقْتُ طرقْتُ ولكنْ
لاأحدَ أجابْ

وتجمّدْتُ طَويلاً
وكأنّي أحرمُ لأصلّيَ
وأحمْلِقُ في خشَبِ البابْ

وأطلّتْ سيّدةٌ مِنْ نافذةٍ علْويّهْ
قالتْ: أتعبْتَ يديْكْ
وقتَلْتَ خطوطَ العُمْرِ على كفّيْكْ
مَنْ تسألُ عنْهُمْ رَحلوا

قلْتُ: وفاطمةٌ؟
ضحكَتْ تلكَ السيّدَةُ
وأغلَقتْ النّافذَةَ وغابَتْ
مِنْ غيْرِ جَوابْ.

ابــــداع

السندية العجماء والشاعر الأعمى

راتب سكر

-١-

قال جماعة من أهل البصرة في خبر وفاة بشار بن برد: «أخرجت جنازته، فما تبعها أحد، إلا أمة له سوداء سندية عجماء، ما تفصح». الأغاني، ج٣، ص١٧٣.

(*) - راتب سكر: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر. من دواوينه: «أبي ينحت الحجر».

-٢-

صامت وجهك

مكسور كفخار غريق

لغة مبهمة

تنقش حزناً في المعاني

لغة قيّدها الموج

على قاع سحيق

فتوارت في الخبايا

كبقايا من ذنوب

سيدي

يغمض عينيه على ظلمته

ثم يراني

كنت وحدي

سرت لا أفهم ما يجري تماماً

غير أن النار تسري في عروقي

هي في نبضي سعير

ووميض من نذير .

إن فخار الأغاني

تائه المعنى
ومخذول جريح .

-٣-

لغة من نهم النوح
إلى شهقة حزن
سكنت حنجرة الساحة
وازدانت بأعلام
يرف الوجد فيها
موكب من وله أعمى
وتصفيق غرير
موكب يمشي على رمل
ولا يهتم بالذكرى
فلاينقش في الباب خطوطاً
لمساء شاحب
مكتئب المعنى ضرير .

-٤-

لغة مبهمة
تضرم فينا

ما توارى من حنين

غامض القصد مثير

لغة مبهمة تعرفنا

منذ زمان مغرق في الحزن

زارتني وقالت :

-يا صديقي

خلعت معطفها

نادت بإغراء خبير

ثم غابت في خبايا جبتي

جالت مجال الومض

في وجه مليح .

-٥-

عم مساء

يا صديقي

كم مشينا في الجنازات

وكم سرنا الهوينى

في وجود غافل عنا

نداري

ما تناءى من تفاصيل تغطت

بغبار خامل

كالعتمة العمياء في ليل بهيم

ليس تدري

أي معنى لهجاء أو مديح .

-٦-

يا عروس «السند» في «دجلة»

سيري

مرحباً أيتها المرأة

سيري

كالأساطير بأوتار المغني

أجمل النوح على باب الليالي

ما تناءى عن مصابيح المعاني

حاملاً أسراره

في جعبة من ولهٍ

يصدح في الليل غناء

ليس يدري

أينا في عتمة الوقت ذبيح .

-٧-

مرت «السندية» العجماء

تهذي

بصراخ ناحب غير فصيح

وحدها

تدفع خطوًا بارداً

كالسهم في راحة ريح

وحدها

كم من فصاحات تحاكي خطوها

ثم تواري يقظة المعنى

رئيناً يتدلى

في سنا أقراطها

كالشهقة الحمقاء

في حزن صريح .

-٨-

هذه أسرار طين

نام في المعنى غريقاً

لم تكن تدري تماماً

كيف تحنو في لياليها
على جمر الأناشيد
ووهج الجمر أعمى
هذه أسرار طين
غاب في المعنى غريباً
وعليه القلب يدمى
سرْبه
نحو بعيد لايسمى
إنها تمشي وتمشي
خطوها يدفع في الأرض
كتاباً من نحيب
نهماً للبوح
في ليل المغني
أجمل البوح على درب الهوى
ما كان نهماً
رغد العيش غناء
ورباب صادح بين صحاب
يدفعون النور

في ظلمة عمر

ملأت فيض كؤوس الراح

وهماً

فإذا طال بنا الدهر نكالا

ومشينا في مغانينا حزانى

سنغني عن هوانا

علّ وعداً من كروم الحب يأتي

في سنا فجر صبيح .

* * *

ابـــــداع

قصـــة

جميلـــة

عوض سعود عوض

اقتنعا أن لا حل أمامهما سوى الهرب، وضعت يدها بيده وسارا عبر السهوب الواسعة إلى مكان حدداه، إلى بيت خاله يعيشان عنده حتى يفرجها الله.

(*) عوض سعود عوض: أديب وقاص من فلسطين. عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية. من أعماله: «سفينة الحرية».

بدأت علاقتهما منذ الصغر، يلعبان في الحارة ويذهبان إلى المدرسة سوية، وعندما كبرت صارت اسماً على مسمى، من أجمل بنات البلدة، غدت عالمه الذي يحياه، والذي يقرأ مكنوناته، روحها صفحة يخربش عليها، يرسم. جميلة معجونة بالحنطة. بالحياء، معها تصير الحياة أجمل، لم يفكر أن يلمسها، يشعر أنها مقدسة، تكفيه ابتسامتها التي تشع عليه بالنور، ابتسامة تجعل الربيع بين يديه، مترافقاً مع عشقها للمستقبل، الذي ستزرعه وستقول كلمتها فيه. هي ترى أن الحب حياة، هو كل شيء في وجدانها وقلبها، هو الأقوى الذي ستدافع عنه.

كان معجباً بقوة شخصيتها، بأفكارها، بقدرتها العجيبة في الحفاظ على حلمها في اللاوعي، أن تبقيه طازجاً قابلاً للتحقيق.. لهما لقاءات في الفصول كافة، حتى وقت انهمار المطر حيث يندفع الناس إلى بيوتهم، تضع قطعة من ثيابها على كتفيها تقصد المكان وعيناها تسبران الشوارع والحارات، لا تخاطر، تعود وتخبر إحدى صديقاتها التي تتولى بدورها تغيير مكان وزمان اللقاء، ومع أنها مراقبة، إلا أنها قادرة بوسائلها على استمرار علاقتها مع حبيبها عبد الحي لا تسمح للثلوج ولا للبرد أن يتسلل إلى عواطفها، تحافظ على حبها نقياً ودافئاً. الذكاء لا يعوزها، توقد في الأخشاب الرطبة النار، فكيف وهي أمام عبد الحي الذي يلتهب لرؤيتها، تعبيرات عينيها وابتسامتها تجعله يرتجف في عز الصيف، لم يستطع السيطرة على أعصابه رغم التآلف الذي يجمعهما.. يعرف مدى تعلقها به، رفضت من أجله الذين تقدموا لخطوبتها، حتى ابن عمها الذي أصر على الاقتران بها خاب أمله. نقلت لحبيبها مضايقات أخوتها وابن عمها، أكبر فيها ذلك ولامها لأنها لم تكمل تعليمها الثانوي:

- المتعلمة يصعب على أهلها إجبارها على الزواج من شخص لا تريده.

- أنت تعلم يا عبد الحي كم قاتلت من أجل الشهادة الإعدادية، أرادوا إخراجي من الصف الثامن، في بلدتنا لا توجد ثانوية، هل تريدهم

أن يبعثوني إلى المدينة لأحصل على البكالوريا، أنت تعرف بأنهم لن يفعلوها، لكن أعدك أنني سأنالها، سأتقدم إليها مع الطلبة الأحرار، لا تنس أنني أواظب على القراءة وسأشتري مقرر الشهادة في أول زيارة للمدينة.

- عظيم يا جميلة أنت الأنثى التي أحلم بها!

- وأنا أحلم بك!

- هل يوافق أهلك على الخطوبة؟

- أصلح الله أهلي ونظرتهم الفوقية!

- ماذا تفعلين إن رفضوني؟

- أنت الرجل الوحيد في حياتي ولن أكون لسواك.

نسيت الفارق الطبقي ونظرة أهلها إلى عائلة عبد الحي، مهما حاولت تخطيها فلن تنجح. خبرت كل شيء في ضيعتها والنظرة المادية والاجتماعية للآخرين، إلا أنها تشربت أفكار حبيبها، صدقت ما يقوله عن المساواة وعن حق الأنثى في الاختيار، وكل المقولات التي تعتبر فارغة وبلا قيمة في البلدة. تمسكت بها، لن تخذله، خاصة بعد أن تأكدت أن حياتها دونه مستحيلة، وأن رفض أهلها لعبد الحي وتهديد ابن عمها، لم يزدها إلا تعلقاً، منعت من الخروج وحيدة وفرضت عليها الإقامة في البيت. ابن عمها يتفقدها، يفاوضها على حريتها، يطالبها بالموافقة بحق القربى التي تربطهما، يستحثها على الموافقة لأنه الأقرب إليها، تجيبه بكل عنفوان:

- صحيح أنت ابن عمي وأقرب الناس إلي، لكن الزواج شيء آخر.

ينظر إليها بحسرة ويجيبها:

لا شيء آخر ولا من هم يحزنون، الزواج يابنة عمي شيء رائع، وافقي، عنادك لن يفيدك، أنى ذهبت فأنا أمامك وخلفك، في أحلامك ويقظتك، الوحيد الباقي في حياتك، ستظلين هكذا حتى توافقي، وإذا عاندت واصررت على الزواج من عبد الحي، سأقتله وأدفع ديته نقداً.

ارتجفت مفاصلها واصفر لون وجهها واسود، حدقت به وقالت:

- أنا لا أتزوج قاتلاً، افعل ما بدا لك إلا الزواج، لو دقوا لحمي مع لحمك لفصلت لحمي.

ليست هذه المرة الأولى التي تتحداه وتصارحه برفضها، في كل مرة يغيظها ويتحداها، تتحول حياتها إلى خرم إبرة، والورود إلى أشواك وعليق، الأزاهير تذبل والأشجار تفقد ليونتها تصير عيداناً لا حياة فيها، كل ما هو جميل يهرب من بين يديها لحظة رؤيته.. تصيح في وجهه للمرة العشرين:

- لا أحد يجبرني على شيء لا أريده، ذهبت تلك الأيام يا بن عمي.

يرد عليها وكله ثقة في انتصاره:

- الأيام عندي لم تذهب يا بنت عمي!

كان متأكداً أن الزمن سيقسو عليها ويجبرها على ما يريد، الحياة تهرب منها، وهي ستحاول القبض على ما بقي من الأيام بأي ثمن، وترضى بنصيبها. ظل سنوات على أمل أن تحني هامتها، ينتظر أن تقول موافقة، لتفتح له الدنيا أبوابها، فيقبض على الريح والشمس والماء، يقبض على جسدها العامر وأنوثتها الجذابة، على الفرح الذي سيعشعش في نفسه ويسكن بيته، هي من ستنجب له فارساً يكون خليفته في هذه الدنيا الواسعة.

عبد الحي رأى في منع جميلة من الحركة والخروج جريمـة، لكـن ماذا بيده أن يفعل؟ يهيم في الأزقة، يطوف حول بيتها، عيناه تطوقانه، يراها في مناماته غزالة تهرب إلى حضنه، لا تغادر أحلامه، هي في كل جميل. يسرح في البراري، يذهب إلى المكان الذي يلتقيان فيه، يتفحصه وينشده الأشعار والنثر، يشكو همه لذاته، يجلد نفسه، وعندما يتأكد أن لا أحد يراه، يجفف دمعتين تنحدران دون إرادته، يعود إلى البيت وكله هـموم، لا شيء يملأ خياله سواها، يحاول أن يشغل وقته في القراءة والكتابة، يكتشف أنه غير قادر على استيعاب ما يقرأ.

لم يكونا مجرد شابين تعارفا، كل ما فيهما يشدهما لبعضهما.. بغفلة عن أهلها التقته، شعرت بدفء صدره وبمذاق قبلاته الرائعة، خجلت من لحظة العناق والغزل، لكنها بعد عودتها وسهرها مع هواجسها وحبيبها، تأكدت أن الحياة جميلة مع هكذا كلمات يقولها وهو يمسك يدها، أو يحدق إلى عينيها، يقرأ مستقبله فيهما. قوافل الذكريات تعيـد كـل كلمـة، كل موقف وكل لمسـة وابتسامة، كيف تعبر عن حبها؟ كيـف تنتصـر على العادات والتقاليد؟ وكيف تحتوي نيرانها ورياح الصحراء وعطشها في جسدها وفي بيتها؟!

يفرح حين تؤكد أن لا عزول يقدر على تفريقهما، لقد وجد كل منهما نصفه الآخر الذي يبحث عنه، قال لها:

– أنت وطني وبيتي يا جميلة!

تدمع عيناها وتجيبه:

– وأنت الشجرة التي تظللني وتهبني الجمال والحياة والقوة.

– ما العمل؟

– نظر إلى عينيها وأخذ ينشد:

أنت رائعة يا جميلة

هيا نلحن أغنيتنا

نلحنها بصوتنا حتى لو كان غير جميل

إلا أنه أرق وأعذب من غناء مطربي اليوم

يضايقها ابن عمها، يتمنى أن يقبض عليها في خلوة مع حبيبها. . وخوفاً منه ومن الزمن صارت لقاءاتهما متباعدة، تتراقص الطبيعة، تغني الأطيار وتشدو ألحانها، تحرسهما. . التلال الجرداء تتحول إلى هضاب خضراء مشجرة، والسماء إلى لوحة فرح، والأرض إلى جنة أناسها متحابون. . يسمع أغنية من أغاني أيام زمان، يفرح، يدندن، ويهمس بكلماتها إلى محبوبته وكله مرح.

جن ابن عمها لرفضها المستمر، لم تنفع إجراءاته لمنع لقاءاتهما، ذهب إلى بيت عبدالحي يحمل التهديد والوعيد، التقيا سراً، تأكدا من أنهما غير قادرين على خلع الحب، فهو لم يكن رداء يرميانه إذا شاءا، إنه في داخلهما يحرك العواطف والأحاسيس. . كل منهما مربوط بالآخر بخيط يشده إلى روحه، فهو يرى أن حياته ناقصة ولن تكتمل إلا إذا اتحدا، لكن كيف؟

حل وحيد، أمه لم تكن راضية، لم يسمع نصائحها، ودعها غير مكترث بما سيحصل بقوله:

- أنا أمارس حياتي وهي راضية، وقد تجاوزت الخامسة والعشرين، كل القوانين تحفظ حبنا وتصونه.

- أي حب يا كبدي، لا تعذبني، أنت تضحي بنا، حكِّم عقلك برضاي عليك!

لم يكن قادراً على الهدوء أو تحكيم العقل، كان هروبهما الحل الذي خططا له. كيف لم يستخدما الوسائل العصرية ويطلبا من تكسي أن ينتظرهما في مكان وزمان محددين؟!

كان يدرك أن هذه الوسائل غير مأمونة في بلدة أهلها يعرفون بعضهم بعضاً، قد تحدث أشياء غير متوقعة أو محسوب حسابها، جهزت جميلة ذاتها بدت عصبية، فتحت الخزانة وصرت ثيابها، الوقت يمر، ما عليها إلا اجتياز باب غرفتها ثم بوابة الحوش التي حرصت أن تظل مفتوحة، أخوتها مازالوا يسهرون، والموعد مع حبيبها أزف، أتخرج؟ ماذا لو رآها أحد إخوتها وسألها بماذا ستجيب؟ ماذا لو فتحت أمها خزانتها ووجدتها فارغة؟ ماذا لو رآها عابر؟ حركاتها تفضحها، بسرعة فتحت الصرة وأعادت ثيابها إلى الخزانة كما كانت. عادت تفكر في أفضل الوسائل للخروج من بيتها. هل هي في مأمن من الوصول إلى المكان دون أن يراها أحد؟ هل وضعت نهاية مأساوية لحياتها؟ إخوتها لا يخافون الله، وأمر القتل حفاظاً على الشرف أسهل من شرب الماء، يتسابقون إليه، وقد يتدخل ابن عمها لإنقاذها من الورطة وينال موافقتها. كيف ضربت موعداً مع حبيبها ليلاً؟.. أعادت ترتيب أفكارها، أقرت بأنها لن تأخذ شيئاً من ثيابها، هذه الطريقة أسلم، يمكنها أن تلبس ضعف ثيابها بحجة أنها تشعر بالبرد والقشعريرة، ولو سئلت إن كان ذلك صحيحاً ستمثل الدور باتقان، صحيح أن الوقت والفصل صيف، كثير من الناس يبردون ولا يجدون من يمد لهم يد العون. ستخرج وحيدة، فإذا سئلت ستحتج بأي شيء، وجودها خارج البيت لا يعيبها ولا يشكل دليلاً على نيتها. ستسهر ولن ترى عيناها النوم، ستنسل بهدوء، تأخذ ذهبها ونقودها وتمضي إلى الموعد، وعلى الرغم من مرور وقت على الزمن الذي اتفقا عليه، إلا أنها مصرة على الهرب.

عبد الحي سيظل ناطراً صابراً، ولن يبرح مكانه، الغائب حجته معه، لا يستطيع ترك المكان، قد تأتي متأخرة فتقع بين نارين، لا تستطيع الهرب ولا العودة.

يراقب الطريق، عيناه تريان الأشباح، أي قادم يشعر بوجوده عن بعد، يختبيء حتى يتحقق مما يراه.. مرت ربع ساعة، نصف ساعة، ساعة وما زال الصرصار يؤنسه، لكنه بعد ذلك فقد أعصابه وعقله، وبدأ يتخيل أشياء يمليها عليه قلقه وتوتره، قلبه يكاد يسقط إلى قدميه ازدادت دقاته، وبدأ يحدث ذاته، بعد حوالي ساعتين فاح ضوعها، أحس بها قبل أن تصل، نظر يمنة ويسرة تأكد أن لا أحد يتبعها، اقترب منها حضنها ولثمها، سألها عن سبب تأخيرها، أجابته:

- أحمد الله أنني استطعت أن أفلت من بين أيديهم، قبل نصف ساعة فقط ذهبوا للنوم، خرجت بعد أن تخليت عن صرة ملابسي، شعرت بهم خلفي، أسرعت وكدت أتخلى عن موعدي، لكنني لملمت البقية الباقية من شجاعتي لأعدو تجاهك!

- رائعة يا جميلة، لقد كان قدومك في مكانه، انتظاري وخوفي لم يذهبا هباء، أشعر الآن بانسانيتي، أشعر أنني أستحقك.. أحبك أحبك.. هيا نسرع بعد قليل يخرج الناس لصلاة الصبح، وقد تفيق أمك ويفتضح أمرنا..

وضعت يدها بيده، استحثها على المشي، ثلاث ساعات قطعا فيها بساتين وأراضي بور، جلسا بانتظار وسيلة مواصلات تنقلهما إلى بلدة خاله.

في صباح اليوم التالي تحول السوق إلى مشهد فظيع، رجال مسلحون يحيطون بأم عبد الحي ويمنعون الآخرين من الاقتراب ومحاولة التدخل، هاج الناس، كل شيء أمامهم، رجل يمزق ثياب العجوز ويفترعها. ارتفعت الأصوات، كل يثرثر، من الناس من يطلب الرحمة والمغفرة ومنهم من يردد لا حول ولا قوة إلا بالله.

بعض الرجال اتجهوا إلى بيوتهم، وفي نية الكثير منهم جلب سلاحهم، لقد ضربت الحمية رؤوسهم، كيف يحدث ما يحدث دون رادع؟ امرأة تستصرخ ضمائرهم، كل ما فيها صار فرجة، أحدهم رمى عليها عباءته، وأشاح بوجهه بعيداً. أحدثت هذه الجلبة والضوضاء نفور الطيور وهربها بعيداً، بينما حامت الغربان تشاهد رجالاً مضرجين بالعار والإثم.

أم عبد الحي تتكيء على يديها، نساء يقدنها إلى بيتها.. الحكاية تفرد أجنحتها، ويا بنت قولي لأمك، لم يأت المساء إلا ووصلت الأخبار إلى أبعد مما يتصور الإنسان.

غمامات سود غطت الأفق، انهزمت الشمس ولفت وجهها بثوب الأم الممزق، حتى الذين في القبور حملوا أكفانهم واحتلوا الشارع طوال الليل.. كل شيء بارد، خاو، حلت الكراهية والانتقام يملأ الصدور.. حدقت العجوز بالوجوه، التحفت بالعباءة التي غطتها من شعرها إلى قدميها، جسدها يرتجف، عيناها منتفختان، تنظر إلى النسوة اللاتي رافقنها إلى بيتها، تخنقها العبرات، صوتها يتلجلج، تتفحص الوجوه وتبحر في الأفق الرمادي.

قرع عبد الحي الباب، هرعت زوجة خاله وهي تدعو أن يكون الطارق بشرى خير، وقفت كالبلهاء تحدق بعبد الحي وجميلة، وقبل أن ترحب به سألته:

- هل حصل شيء لأمك يا عبد الحي؟

- أمي بخير.

- من هذه الصبية؟

- إنها ابنة الجيران.

- وماذا تفعلان؟

- جئت إليكم حتى يفرجها الله، أعتقد أنكم قادرون على تأمين غرفة لنا..

- لا تقل إنك خطفتها!

- بل الأمر كذلك

- لماذا لم تطلع خالك؟

صاحت لزوجها الذي خرج وهو خائف من شيء لا يعرفه، من مفاجأة رأى ابن أخته ومعه فتاة لا يعرفها:

- هل تزوجت يا عبد الحي دون علمنا؟

- لا ياخالي معقول أفعل ذلك دون دعوتك!

- من هذه إذن؟

- إنها جميلة التي سأتزوجها!

- لا أرضى لك ذلك.

- ما باليد حيلة.

- ستظل هذه البنت أمانة، سأنهي الموضوع مع أهلها والأفضل أن يكون هذا بعلم المختار ووجوه البلد!

- كما تشاء يا خال!

- اذهبي مع زوجتي، وأنت تعال حدثني عن جنونك.

قبل أن ينطلق مع المختار وثلاثة من وجوه بلدته، جاءه من انتحى به جانباً وأخبره ما حصل مع أخته، جن جنونه، ماذا يفعل؟

وبدل أن تتحرك الجاهة إلى القرية الأخرى، جاؤوا جميعاً، وجوههم ثقيلة تحمل الهم والحزن، قال الخال لابن أخته:

- عد يا عبد الحي إلى أمك، وإياك أن تفعل شيئاً!

- ماذا حدث يا خالي؟

- ما حصل لا راد له، لا حول ولا قوة إلا بالله، اذهب الآن وابق إلى جانب أمك إنها بحاجة إليك الآن أكثر من أي وقت مضى.

لم يتصور عبد الحي أن ثمة أناساً يفعلون فعلتهم الشنعاء، أخوة جميلة وابن عمها طالبوا بالصلح وقالوا: «عبد الحي افترع أختنا، تزوجها رغماً عن أنوفنا، ونحن رددنا واحدة بواحدة والبادي أظلم».

أفقدت الصدمة أعصاب جميلة، جعلتها حائرة تائهة، كيف يتصرف أخوتها كالوحوش، يتقاطر العرق من جبينها، تصر على التدخل، أن تقول كلمتها، أن تمسك بالأمور حتى لا تفلت، تخاف على زوجها حبيب قلبها، أرادت أن تفاجئه، أن تضع يدها على الجرح، ذهبت إلى المدينة، عرجت على القصر العدلي، أقامت دعوى طلبت فيها التخلي عن كنيتها لتصير على كنية زوجها، وكلت محامياً وشرحت له المسببات الداعية لذلك، بعد شهرين صدر القرار. . أخذت نسخة عنه وقامت بتصويرها وإلصاقها في الأماكن العامة من بلدتها، لم تكتف بذلك، لفت على البيوت بيتاً بيتاً أبلغت الذين لا يقرؤون بمضمونه، وهي تحس أنها خلقت من جديد من ضلع حبيبها عبد الحي.

* * *

ابـــداع

مرايـا الذبـول

أسامة آغـي (*)

ديرانيا مدينة الطوب والنهر والعذارى ترتجف اليوم كدجاجة يحاصرها ثعلب جائع، تبكي بصمت على أميرتها عشتار التي اختفت دون مقدمات ودون أن تترك أثراً. ففي الصباح شاهدت الناس العذراء الجميلة تحمل جرتها تحت إبطها ميممة شاطىء نيسوم، كانت وحيدةً باسمةالعينين، وبثوبها الأزرق وقدها النحيلَ اخترقت أجمات الأشجار المجاورة للنهر ولم تعد.

(*): أسامة آغي: أديب وقاص من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب. عضو جمعية القصة والرواية. من مجموعاته القصصية: «المجنونة».

كان خبر الاختفاء ناراً جابت المدينة بسرعة، أطلقت النار أسئلة كالبعوض راحت تخز أدمغة الناس وتثير غباراً من الحيرة والدهشة والاستغراب، هل كانت عشتار عاشقة هربت مع حبيبها؟. هل خرجت جنيات نيسوم عندما وجدتها وحيدة واختطفنها؟. هل رب النهر من فعل ذلك؟.

بكت الحجارة والجدران والطرقات، ذبلت عيون الناس، هرب الأطفال من الأزقة واختفوا تحت الأغطية وهم يعتقدون أن حوتاً جباراً سيلتهم المدينة، حتى أثداء الأمهات ما عادت تمنح حليباً. أحدهم، وكان يمر في ساحة المدينة صرخ بأعلى صوته: ياأبناء ديرانيا أميرتكم عشتار حبيسة المعبد. لقد اختطفها رجاله، عذراؤكم المباركة بين يدي صاحب المعبد، ثم هرول الرجل الغريب نحو الأزقة وكان الليل طاغية.

آداد سمع ما قاله الرجل المجهول لكنه لم يبك، كان عاجزاً عن البكاء، فمنذ اختفاء أميرة الخصب في مدينته وهو يشعر أن ثيران الكواكب الأخرى ذات الأجنحة الكبيرة ستدمر كل بيوت الفرح التي بناها في دمه، الثيران ستبتلع نجوم فضائه المشعة وتشيع «ليلاً من قبور، هواءً من طين، عشباً من حجر».

إنه الآن يتخيل عشتار عارية بين يدي صاحب المعبد تبكي نفسها وجسدها الملطخ بالقذارة بينما مختطفها يهرش خصيتيه ويستمتع بمرأى الجسد المربط، إن خيطاً من اللعاب الدبق يسيل من زاوية فمه، ومن يدري فلعل أجراساً كبيرة تقرع في كيانه معلنة ولادة عيد.

آداد يظن أن النهر نيسوم ينشج بحرقة، فعلى ضفافه الندية المعشوشبة اجتمعت المدينة منذ حين وأعلنت فتاتها عشتار أميرة للخصب، ارتعد آداد من رهبة الرؤيا التي انبثقت عن رماح طويلة راحت تغزو دمه الحزين، شعر أن فيضاً من الكره للمدينة المستسلمة يجتاح شطآنه، لقد تهدّم كل شيء عنده، كان الزمن بدقائقه يحبو بين أضلعه «غابةً من أذرعٍ مقطعة،

تلالاً من أنوف خسرت قصائد الهواء، حشداً من أطفال يهرولون فوق إسفلت من جماجم قشية» .

آداد يرتعد، وديرانيا التي من قمر الماء انبعثت ومن ألوان الطيف صنعت مرايا عذاراها تقعي اليوم ككلبة هرمة تنتظر كلباً سائباً يمنحها عظماً ثم يسافدها ليدفىء عظامها المهترئة .

آداد المكبل بأحزانه يخرج من داره، يدخل عتمة الأزقة، وفي دماغه اتضحت ملامح وجه أسمر بعينين بنيتين، يخرج وحيداً بينما ديرانيا مغلقة كالموت، فارغة من ناسها كجرد موحش .

كان الليل حينذاك ذئباً يعوي قرب قلبه، ذئباً يكره النجوم . ألا تخاف يا آداد؟ صوت تكسر بين أضلاعه، برقت الرعشات في أنحائه، بلى أخاف لكنني لن أتراجع عن عودة عشتار، «كان وجهها الأليف لا يزال أفقاً شهياً في العينين» لكن الرعشات مسحت بأصابعها الخشنة صورة الوجه الحبيب وأحلت بدلاً منه «جرذاناً رمادية، ثعابين سوداء، عربات تجرها فيلة مسعورة تلوح بخراطيمها» في البداية اهتزت الحيطان الطينية، انكمش التراب على نفسه، أغلق القمر بوابة منزله ثم مات . والنهر نيسوم لملم جنياته وحبات مائه ثم امتطى صهوة حصانه وولّى هارباً .

كان كل شيء مغلقاً أسود اللون، وحدهما عينا آداد تذرفان عصافير ذبيحة، رجالاً منكسي الرؤوس، طرقات بدون أقدام .

أهرب أيها الولد المغفل، ما الذي أخرجك في ليل كهذا؟! اهرب قبل أن يكتشف صاحب المعبد ما تفكر به، أتريد قتله، ذبحه . . أتجرؤ أن تفعل ذلك؟

هل فكرت بحراسه؟ إنهم سيصطادونك كأرنب، يسلخون عن لحمك الجلد . هل نسيت كلابه ذات الألسنة المتدلية الحمراء؟ سيطلقها عليك وربما مزّقت عنقك، سيضحك كثيراً بل سيقهقه وهو يرى لحمك تتنازعه قططه الجائعة!.

وتلاشت خيوط شمس متوقعة، توافد عوضاً عنها جيش نمال بنية، النمل يتكاثر فوق العينين، آداد يرى النمل يغرز أسنانه الصغيرة في الجسم، تهوي الشطآن في غور عميق، النمل ينمو بسرعة، والجسد المحاصر يذوب في حمأة الأسنان المتوحشة. لكنها الآن تحت رحمته، سيمتص رحيقها، يتشفى فيها من ديرانيا التي يعرف مقدار كرهها الصامت له، هو يعرف أن الناس كبيرهم وصغيرهم أن النهر والحقول والهواء وقمر المدينة يكرهونه، يحقدون عليه، يتمنون موته في كل لحظة، وهو يعرف أيضاً أنهم عاجزون عن إيذائه، خانعون كقطيع الماشية لذا تقدم من الأميرة الأسيرة وقال لها:

- بعض الوقت أيتها الصغيرة وينقضي الأمر بسلام، لاتخافي مني.

كانت يده تهرش أسفل بطنه وعيناه الدبقتان التصقتا بعريها المسفوح:

-سأجعلك أميرة العبيد وأميرة ديرانيا بل أميرة الكون لكن عشتار كانت غائبة خلف جراحها المتدفقة في كيانها، لم تسمع شيئاً مما قال.

إذاً أنت تتقززين من قربي، ترفضين مملكتي. إنها دقائق قليلة أيتها الهرة الحرون. ثم أمسك بالسوط ذي الأصل الشيراني واقترب منها، في البدء لوّح بالسوط، كانت دموعها مطراً غسل أرض الحجرة الواسعة وقلبها عصفوراً ينتظر الشنق، عيناها الغائمتان كانتا تريان اللوحات المعلقة على الجدران، في اللوحة الأولى:

- بركة واسعة تسبح فيها فتيات ارتدين غلالات شفافة زهرية اللون، وعلى بساط قرب الماء كان رجل كث اللحية يجلس ثانياً ساقه اليمنى يراقب السابحات وهن يضربن بسياط من قبل رجال سود الوجوه عيونهم من جمر، الرجل ذو اللحية اتسعت حدقتاه بهجة بينما أصابع يده اليمنى تحك أنفه الأحمر الكبير.

في اللوحة الثانية والتي لن تنساها عشتار طيلة حياتها: امرأة شابة تجر محراثاً في حقل يمتد حتى الأفق، المرأة ممزقة الثياب، مدماة الجسم برز نهداها المخططان بآثار سياط وأسنان يداها مربوطتان إلى ظهرها وحول عنقها أفعى مرقطة تمد لسانها.

حين امتزجت لسعات السياط بجسد عشتار الأسمر كان دمها بارداً عرّشت فوقه شجيرات شوك غريبة وفي أعماقها توسل طفلٌ لرب بعيد قائلاً: افعلها أيها الرب القاطن خلف نيسوم خـذ روحـي وأرحنـي، إني أمنحك إياها غسولاً لقدميك المغبرتين، فقط إنه عذابي.

أما صاحب المعبد والذي غلى دمه لهذا الصمت الجليدي فقد هتف منتصراً: أنا لا أحب العذارى المستسلمات، أكرههن من جماع قلبي، أرغب بذبحهن أما أنت... وكانت ديدان شوكية تتسرب إلـى شرايينـه في تلك اللحظة، تثير في سيرها عواصف من جنون خفي، الجنون ثمر فقد صغاره يدعوه لسوط عشتار والتي راحت تتلوى تحت ألسنة اللهيب.

ما ألذها يارب، قال صاحب المعبد إنها تصرخ وتتألم، يالروعة الدماء النازفة من الجروح، اصرخي ياجميلتي، اصرخي أيتها العصفورة، اصرخي أكثر، أين أنت ياأمي ليتك تعرفين مقدار لذتي إنني أتمزق مـن وهجهـا، أين أنت أيها الإله الأكبر وسطي جنّت أسماكه.

كان الصراخ ضباباً غلّف عيون الأميرة. نسل وعيها وألقاه في بئر مظلمة، بينما صاحب المعبد والذي تعرّى هبط على الجسد المشبع بالأخاديد الحمراء القانية والكحلية. وبدأ يلعق بنهم الدم المتخثر، وقبل أن تطوي الريّاح في أعماقه أجنحتها وتنام أولج خنجره في الجسد المبدد وأطلق صيحة انتصار.

اهتز آداد للصيحة، هزّ رأسه رافضاً كل التخيلات المرعبة مهمهماً: عشتار لن تستسلم لمغتصبها، لن تمكنه من أرضها البكر، ستقاوم بكل عزيمة وإصرار، تقلع عيونه بأظافرها، تقطع لحمه بأسنانها.

وجاءته عشتار وجهاً صارماً يضج بالقسوة وبالصمت قال لها: ستفعلين ذلك يا عشتار، تفعلينه نيابة عن الجميع، نيابة عن ديرانيا التي تنام كل ليلة فوق برازها، عن رجالها الهزيلين أشباه الحمير، عن نسائها اللائي لا يفقهن إلا إطلاق الجراء في الأزقة، واعتقد أنها أومأت برأسها مؤكدة كلامه.

قلت: ستفعلين! يا الرب المتفتح في السنابل ما أسعدني الليلة ستتخلص المدينة من الجيفة المعلقة على جدرانها، تنتهي العربات من حمل زكائب القمح إلى مخازن المعبد، تفرح الفتيات بأعياد مواسم الحصاد، عيونهن تغني للدروب المزينة بالشّموس وبالشفاه الحنونة.

وتخيل آداد عشتار كوكباً من نار عمّ في الشوارع والحارات وهي تركب عربتها، ستقتل النار كل الهواء الفاسد الثقيل، تمتص كل الخراب المشرعات منذ أمد طويل فوق رقاب أهل ديرانيا، تطلق في الفضاء أرغفة ناضجة وخرافاً سمينة، عند ذلك يهتف الصغار والكبار، التلال والحقول والنهر الحزين يهتفون جميعاً:

-عشتار، أميرتنا الجميلة، أمنا التي لا تنسى بطوننا الخاوية وأقدامنا الحافية.

ولكن ما الذي يتحرك؟ تساءل آداد المبعثر، إن أحداً ما يراقبني، كان الجسد المتحرك يحوم قرب زاوية الشارع والأسوداد يوحد كل الأشياء.

- هل بثّ رجاله ورائي؟ هل عرف صلتي بعشتار؟ لعلهم يحاولون اختطافي أنا الآخر؟.

أحس آداد بمغص في أمعائه، رجفة ركبت زوارق أطرافه ودعته للخوف والهرب، الرجفة دودة كبيرة راحت تقضم وجه عشتار الجميل الملتصق ببؤبؤيه، وتمحو المشاهد اللذيذة.

- اهرب أيها الغر. خاطبه صوت آتٍ من دمه، أهرب قبل أن يقبضوا عليك، ألم أحذرك من كلابه المتفشية في كل مكان؟ ألم أقل إنها تتسلل حتى إلى غرف النوم تشاهد وتراقب وتسمع؟

-أهرب فلحمك لذيذ في أشداقها.

-وعشتار؟ تساءل آداد... ثم أجاب:

- لا، لن أتخلى عن أميرتنا المخطوفة.

كان الليل عباءة أخفت كل الأشياء، وكان إحساس مبهم ينتفض داخل آداد، يشدّ ساقيه ويهرب بهما نحو الأزقة، فلقد غادر القمر أرض السماء، وأطفأت النجوم شموعها، بينما صوت أنين بعيد لفتاة تتلوى ألماً ينادي عليه، يخاطبه قائلاً:

- تفر وتتركني فريسة لأنيابه، أتهرب أيها المتعملق المتنطح للصعاب؟

انفجر صوت في جهة ما من أعماق آداد، الصوت مسامير ثبتت الجسد والأقدام عند بوابة الحي القديم، ومنعت الجدران من التهدم.

- لم تقل لي كيف ستقاتله، أبمثل هذا الرعب تنتقم منه؟ ألا تدري أنك جبان؟

وخرج رتل من الأولاد يصرخ بصوت واحد.

- الموت لصاحب المعبد، آداد سيقتله، يقطع أنفه ويطعمه للكلاب والقطط، ويبقر بطنه، يدعو كل البوم إلى الوليمة، آداد لا يخاف، هو من سيخلص عشتار من قبضة عابد الأفخاذ ورائحة الموت والدم.

وعشتار كانت حمامة ديرانيا وفضاءها في آن، فذات أصيل صهلت جياد القرى المجاورة وراحت تعدو في السهوب، كانت ترقص بفرح وتسمو برؤوسها إلى الزرقة اللامتناهية، في وقت رفرفت أسراب السنونو المزقزقة راسمة بأجنحتها وجوه أطفال ضاحكين، بينما وقف النهر نيسوم على قدميه

يتأمل ديرانيا بإعجاب وحب، ثم راح يرش ماءه على جباه المنازل والأكواخ كل ذلك حدث عندما تحركت أحشاء (ليديا) مولدةً إرباداً على المحّيا، التقلصات زلزلت الفناء وأطاحت بهياكله وبعثت بكتل الصراخ المدوية، في هذه اللحظة خرج نادام زوج ليديا باحثاً عن العجوز (هيدونا)، كان يريد الراحة لامرأته، يتمنى لها ولادة يسرى، نادام العامل في صنع العربات تمتم في نفسه: لتكن يدا العجوز نخلتين تظللان ليديا بالخلاص الطيب، فسأكون رجلاً سعيداً إن منح الرب الأكبر لزوجتي الحياة من جديد، سأقدم له ملء عشرة أحمال قمحاً.

كانت ديرانيا لحظة حدوث الولادة نعجة أغلقت عينيها في انتظار صاحبها مانح الشعير، إنها الآن ترقد على الزبل. تهز رأسها من حين إلى آخر طاردة الذباب المتجمع حول مخاطها وعينيها، ترقد ولا تدري أن عشتار تنهض الآن بين يدي العجوز الخبيرة، تنهض كسنبلة فتية، فهي لم تصرخ كالمولود بل إنها تبرعم الضوء على جبينها وهذا ما أحدث العجب لدى العجوز هيدونا والتي قالت: أخفوا المولودة عن أعين الحساد وعن عيني صاحب المعبد، فآلهة النهر والحقول لابد أنها قد باركتها.

آداد يتعب من شدة التفكير فيقرر شكل الفعل الذي سيقوم به: سأحز بالسكين رقبة هذا الطاغية، فعندما يمر موكبه في ساحة المدينة سأقفز إلى عربته واذبحه بسرعة، وليحدث الطوفان.

كان توقد عيني عشتار ولون شعرها وتدويرة وجهها الأسمر تمدّ آداد بماء ينهضه عن قيعان المرارة والاحباط، فتأتيه عشتار بقامتها النحيلة . . كان الوقت قبيل رحيل الشمس بقليل وعند ضفاف النهر نيسوم وهو يصغي لجياد قلبها اللاهثة، يزرع روحه وإلى الأبد في أنفاسها، هو أول من تحدث وهي أصغت، كلماته انسياب نسيم ربيعي في تيه أذن ابتدأت تنتشل الروح والجسد تنطلق بهما في مدى من زهر وشفافية وفي التراب العميق الجاثم على عروقها قبعت جهات مغلقة.

كان التوق حينها أوسع من الأزقة وأرحب من ديرانيا، وقبل حين من الزمان خرجت العربات قاصدة نيسوم، فديرانيا ستحتفل بانتخاب أميرة الخصب، الناس في زرافات ساروا، النسوة ارتدين أثواباً مزهرة، والعذارى امتطين لجة الفرح الغامر، فكل واحدة تعتقد أنها ستتوج اليوم أميرة لخصب البلاد.

عشتار في الحشد السائر تبحث بعينيها عن وجه آداد ترغب أن تستزيد من جمر نظراته أملاً، كان الجميع يقترب من الشطآن المقدسة يحني الرؤوس تحت اغصان أشجار البيبلوس الوفيرة.

وقرب الماء الهائم في مجراه مكث الجمع يصغي بتبجيل وخوف لكلمات صاحب المعبد الغامضة كانت كل عذراء تردد مع نفسها: ليت الحمامة البيضاء تلقي بحملها المقدس فوق رأسي، كل واحدة منهن تحس بخفقان القلب وبصعود الدم إلى الوجه. ومن وراء الأشجار وردت الحمامة البيضاء وطارت فوق رؤوس الفتيات وبعد دورتين أفلتت السنبلة فوق رأس عشتار.

دموع الجمع انهمرت للمشهد الكبير، قلب آداد كاد أن يقفز من بين ضلوعه ويطير وراء الحمامة، عشتار اعتقدت أنها ترتفع عن الأرض تسمو في الأعالي ثم تذوب في السحاب.

صوت أجش تردد:

-هذي مشيئة الآلهة، فأميرة الخصب للسنوات الأربع القادمات هي العذراء عشتار ابنة نادام العامل في صنع العربات ابنة ليديا.

نودي على الأب نادام أن يحضر بين يدي صاحب المعبد..

ومن جديد وبصوت واضح خاطب المبجل صاحب المعبد نادام قائلاً:
حرام على فتاتك عشتار الزواج قبل الميعاد الذي عينه الرب الأكبر، ووسط الهتاف بحياته والتهليل للأرباب قلد صاحب المعبد عشتار تاجاً منسوجاً من سنابل القمح.

في تلك اللحظة لم ير أحد كيف تدحرجت كسرات من الجمر في احشاء صاحب المعبد، وكيف بدأ يحك أنفه، فالكل سواه مشغول بالحدث العظيم..

ومن ضفاف نيسوم إلى دارها جلست عشتار على عرش صغير نصب فوق عربة خاصة، تسوّرها الأهازيج، وتبتسم لها حيطان البيوت الطينية، وتغمرها السعادة

أداد الذي عاش كل ذلك المجد يدخل إلى داره مؤجلاً تنفيذ فعله إلى الغد القادم المأمول.

* * *

عـرب آسيـا المركزيـة: آثـــار وملامـــح

د. محمد البخاري *

صعوبات كثيرة تواجه كل من يحاول البحث في واقع وصلت إليه الأقلية ذات الأصول العربية التي تركت مواطنها الأصلية في شبه جزيرة العرب وبلاد الشام والعراق، حاملـة لـواء الإسـلام في القـرن السـابع الميـلادي ومـاتبعـه، وسكنت أراضي بعيدة كل البعد عن مواطنها الأصليـة،

(*) د. محمد البخاري: باحث من جمهورية أوزبكستان. استاذ محاضر في كلية العلاقات الدولية في جامعة طشقند الحكومية للدراسات الشرقية.

وانصهرت في المحيط السكاني المتجانس معها في إطار العقيدة الإسلامية والتاريخ المشترك، وبفعل عامل التأثير الثقافي الذي ألف بين قلوب الشعوب الإسلامية قاطبة. إلى أن وجدت نفسها معزولة لظروف وعوامل مختلفة سببها الإجتياح الروسي التدريجي لدويلات ماوراء النهر، الذي بدأ في مطلع القرن التاسع عشر وانتهى باستقلال جمهوريات مايعرف اليوم بآسيا المركزية (أوزبكستان، وقازاقستان، وتركمانستان، وقرغيزستان، وطاجكستان، التي استقلت عن الاتحاد السوفييتي وريث الإمبراطورية الروسية إثر إنهياره في مطلع التسعينات من القرن العشرين. ووجدت تلك الأقلية نفسها منقطعة تماماً عن جذورها الإقتصادية والثقافية والتاريخية واللغوية. تحت تأثير مباشر مارسته سلطات الاحتلال التي عملت على طمس متعمد لهويتها القومية، وقطع منظم لأية صلات قد تصلها بجذورها الثقافية خلال فترة تاريخية طويلة من الزمن، من خلال الحرب الشعواء التي شنت ضد اللغة العربية والدين الإسلامي الحنيف ولم تتوقف أبداً طيلة الاحتلال.

والأكثر من ذلك لجوء الإستشراق الروسي للإساءة المتعمدة لتلك الأقلية في المراجع العلمية الروسية من خلال التشويه وطمس الحقائق التاريخية، قبل وأثناء وبعد الاحتلال.

وتعتبر الأقلية العربية في آسيا المركزية من الجماعات العرقية الصغيرة نسبياً بالمقارنة مع عدد سكان آسيا المركزية. وهي أقلية منقطعة تماماً ولم تزل حتى اليوم، عن مجتمعاتها الأصلية. وعن جذورها القومية واللغوية والثقافية والسياسية والاقتصادية. ومنصهرة تماماً داخل المجتمعات الحديثة المحيطة بها. وكل ماتبقى لها اليوم ذكريات مشوشة، وأساطير شفهية، وتسميات للأحياء العربية (عرب خانة) القائمة هنا وهناك داخل المنطقة مترامية الأطراف. تحمل في طياتها نسمات من التاريخ الطويل للأقلية العربية التي كان لها شأن في الأحداث التاريخية التي جرت هناك في يوم من الأيام.

ومن نظرة في المراجع الروسية والسوفييتية المتوفرة عن عرب آسيا المركزية(١) نصادف اليوم مراجع كتبت في مراحل تاريخية مختلفة. أكثرها يحمل الطابع الأكاديمي، البحث في دراسة المناطق التي سبق وضمتها الإمبراطورية الروسية لأراضيها الواسعة، بعد أن مهدت لإحتلالها. وكان هدفها التعرف على الواقع الاقتصادي والسكاني والثقافي والسياسي لتلك المناطق، تسهيلاً لعملية احتلالها عسكرياً. ومن ثم هضمها والسيطرة عليها إلى الأبد كما كانوا يعتقدون. ومن تلك الدراسات على سبيل المثال لاالحصر دراسات صدرت خلال العهد السوفييتي وهي التي اعتمد عليها لتقطيع أشلاء تركستان الروسية كما كانت تعرف في مطلع القرن العشرين إلى الجمهوريات القومية المعروفة اليوم، وهي دراسات:

* أندرييف م.س: عن نتائج الدراسات العرقية في محافظة سمرقند عام ١٩٢١، والمنشورة في «أخبار القسم التركستاني للجمعية الجغرافية الروسية» في طقشند: ١٩٢٤.

* وفولين س. ل.: عن تاريخ عرب آسيا الوسطى. وهو التقرير الذي قدمه للمؤتمر الثاني لرابطة المستعربين، الذي انعقد خلال الفترة ١٩-٢٣ تشرين أول/ أكتوبر ١٩٣٧، ونشر في موسكو، ولينينغراد عام ١٩٤١.

* وفينيكوف ي.ن.: عن العرب في الإتحاد السوفييتي. المنشورة في الإصدار الرابع للإثنوغرافيا السوفييتية. الصادرة في موسكو، ولينينغراد عام ١٩٤٠.

*و مقالة كارميشيفا خ.: عرب آسيا الوسطى. في كتاب شعوب آسيا الوسطى وقازاقستان. الصادر في موسكو عام ١٩٦٢.

* ومقالة أميريانتس ي . أ : التطور الإثنوغرافي لعرب آسيا الوسطى . في كتاب التفاعل الإثنوغرافي لدى المجموعات القومية في آسيا الوسطى وقازاقستان . المنشور في موسكو عام ١٩٨٠ .

وكلها صدرت بعد إستيلاء البلاشفة على الحكم في روسيا، وإقامتهم للإمبراطورية ذات الشكل الجديد آنذاك، وعرفت على مدى سبعة عقود ونيف باسم الاتحاد السوفييتي .

بينما نرى أن الدراسات التي سبقت الثورة البلشفية في روسيا وما بعدها أيضاً، قد تعرضت على السواء لعرب آسيا المركزية، من خلال بعض الملاحظات القليلة والعابرة التي دونها بعض الرحالة الروس[٢] أمثال :

* كوشاكيفيتش أ : معلومات عن منطقة حجينت . المنشورة في مذكرات تاريخ الجمعية الجغرافية الروسية الصادرة في سانت بيتربورغ عام ١٨٧١ .

* غايفسكي ب . : بكوية كورغان تيوبيه . التي نشرت في وقت متأخر في «أخبار الجمعية الجغرافية الروسية» عام ١٩٢٤ .

* إضافة لبعض المعلومات المبدئية والمنهجية التي جمعها من : كارميشيفا ب . خ ، وبيسارتشيك أ . ك . أثناء دراستهما الميدانية لخبرة الترابط العرقي في محافظة فولياب، جنوب طاجكستان في عام ١٩٤٩[٣] ونشرت في أخبار أكاديمية العلوم بجمهورية طاجكستان الإشتراكية السوفييتية عام ١٩٥٣ .

ولكني رأيت إختيار نموذج يمكن من خلاله تسليط الضوء على الإستشراق الروسي خلال فترة توسيع الإمبراطورية الروسية في آسيا المركزية، واخترت لذلك، وأتمنى أن أكون قد وفقت في الإختيار، فاسيلي

فلاديمير وفيتش برتولد، مؤسس مدرسة الاستشراق السوفييتية، وريثة مدرسة الإستشراق الروسية التي لم تزل تتردد أصداؤها حتى في آسيا المركزية المستقلة حتى اليوم، رغم انقضاء عقد من الزمن تقريباً على إستقلال جمهورياتها وإنهيار الإتحاد السوفييتي السابق. والمحاولات الكثيرة التي تبذل وخاصة في أوزبكستان لإعادة كتابة تاريخ آسيا المركزية وإزالة التشويه الذي ألحق به. ولأخذ لمحة موضوعية عن أهداف الإستشراق في الإمبراطورية الروسية أولاً، ومن ثم الإمبراطورية السوفييتية، ومن يدري كيف ستكون ماهية الطريق الذي ستسير عليه الفيدرالية الروسية في سياستها الخارجية بعد الإستقلال؟. لأن علم الإستشراق أوجد أصلاً لأغراض محددة تخدم السياسة الخارجية وخدمة المصالح القومية الروسية فقط.

فاسيلي فلاديميروفيتش برتولد مؤسس مدرسة الإستشراق السوفييتية:

ولد فاسيلي فلاديميروفيتش برتولد بمدينة سانت بيتربورغ يوم ٣/ تشرين ثاني/ نوفمبر عام ١٨٦٩م، في أسرة قدمت إلى روسيا للإستيطان من ألمانيا.

وقد سمح التعليم الموجه والمبكر بلفت اهتمام برتولد منذ الصبا، نحو اللغات الحية والتاريخية، وما أن تخرج من ثانوية سانت بيتربورغ في عام ١٨٨٧، حتى اختار لنفسه دراسة تاريخ بلدان الشرقين الأدنى والأوسط، والتحق من أجل ذلك الهدف بكلية اللغات بجامعة سانت بيتر بورغ/ قسم اللغات العربية والفارسية والتركية والتترية.

وبعد تخرجه من الجامعة عام ١٨٩١م، شرع برتولد بالتحضير للحصول على لقب بروفيسور في قسم تاريخ الشرق، وحصل على الماجستير عام ١٨٩٣، وعلى لقب أستاذ مساعد عام ١٨٩٦، وعين محاضراً في جامعة سانت بيتربورغ.

وبدأ بنشر أولى محاضراته في نفس العام، فنشر دراسته «تشكل إمبراطورية جنغيز خان»، التي ضمت أطروحته لدرجة الماجستير بعنوان: «تركستان في عصر الإجتياح المغولي» في سانت بيتر بورغ خلال الأعوام ١٨٩٨-١٩٠٠، في جزئين تضمن الأول منهما النصوص المترجمة إلى اللغة الروسية، وتضمن الثاني الدراسة العلمية التي قام بها.

وبعد حصوله على درجة الدكتوراه في تاريخ الشرق خريف عام ١٩٠٠، حصل على لقب بروفيسور جامعة سانت بيتربورغ عام ١٩٠١، وعين سكرتيراً للكلية.

برز برتولد كواحد من أبرز المتخصصين في تاريخ وشؤون إيران والقوقاز والمناطق العربية والتركية، وعلى الأخص تاريخ تركستان، سائراً على نفس الخط الذي سار عليه من قبله كل من غريغوريف ف. ف.، وفيسيلوفسكي ن. ي. . . وحرص من أجل ذلك على إقامة صلات قوية مع المتخصصين في شؤون تركستان، فساهم في أعمال نادي هواة التنقيب عن الآثار الروس في تركستان، خلال أعوام ١٨٩٥-١٩١٧(٦)، ونشر حتى عام ١٩١٣ في صحافة تركستان الروسية كـ«تركستانسكيخ فيدوموستياخ»، و«أكرايني»، و«روسكوم تركستاني» وغيرها، أكثر من ١٥٠ مقالة وبحث علمي في مجال إختصاصه. أسهمت إلى حد بعيد في خدمة الأهداف الإستعمارية الروسية آنذاك.

وخلال العشرينات من القرن العشرين تابع بارتولد التدريس في معهد لينينغراد للغات الشرقية الحية الذي أعيد تشكيله وغيره من مؤسسات التعليم العالي في لينينغراد.

ومن مظاهر تأثيره الكبير في الأوساط العلمية بآسيا الوسطى الاحتفالات التي أقيمت عام ١٩٢٦ في طشقند بمناسبة مرور ١٢٥ عاماً على نيله درجة الدكتوراه في العلوم، وتم إصدار كتاب ضم أطروحته تحت عنوان «عقد الجومان (أي عقد اللؤلؤ)»، كهدية من أصدقائه وتلاميذه،

نشر عام ١٩٢٧ . واحتفاءاً بمرور ٣٠ عاماً على ممارسته لمهنة التعليم (١٨٩٦-١٩٢٦) حيث أصدرت بالمناسبة «نشرة جامعة آسيا الوسطى الحكومية» في طشقند العدد ١٤/ ١٩٢٦ مقالة لأمنياكوف ي. ي. اعتبرت أولى المحاولات العلمية لدراسة مؤلفات برتولد.

وسجل نشاطه في مجال النشر والبحث العلمي زيادة ملحوظة خلال العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين، فصدر له في سانت بيتربورغ كتب: «أولوغ بيك وعصره»، و«العالم الإسلامي» و«الثقافة الإسلامية» عام ١٩١٨، و«تاريخ تركستان» عام ١٩٢٢ الذي ضم محاضراته التي ألقاها في جامعة آسيا الوسطى الحكومية في طشقند عام ١٩٢٠، و«تاريخ الحياة الثقافية في تركستان» عام ١٩٢٧، ومقالات في تاريخ الطاجيك عام ١٩٢٥، والقرغيز عام ١٩٢٧ وأعيد إصدارها عام ١٩٤٣، والتركمان عام ١٩٢٩، اعتبرت كلها المدخل والأساس الجديد في دراسة تاريخ تركستان الذي أخذت به ليس العلوم السوفييتية وحسب، بل والسلطة السوفييتية لتقسيم المنطقة على أساس عرقي وقومي(٧). وتظهر المصادر أن بارتولد أصدر خلال الفترة الممتدة من عام ١٨٩٢ وحتى عام ١٩٣٠ حوالي ٤٠٠ عملاً علمياً، صدر بعضها بعد وفاته، وترجم معظمها إلى اللغات الأجنبية وخاصة التركية والفارسية والعربية، وصدرت في العديد من الدول الأجنبية. إضافة لقيامه بالكتابة لـ «الموسوعة الاسلامية» التي ضمت ٢٤٦ من مقالاته.

عرب آسيا المركزية في المراجع الروسية والسوفييتية:

العرب في ما وراء النهر:

ذكر برتولد في كتابه «العالم الإسلامي» الذي نشر عام ١٩١٨، أن العرب احتفظوا بقوة بشخصيتهم القومية، وتركيبتهم وتسمياتهم القبلية البدوية في تركستان حتى الآن، ولو أنهم فقدوا لغتهم العربية. وفي البلدان المفتوحة استوطن البدو ليس كقبائل متفرقة، بل في مجموعات قبلية كبيرة.

وأن العرب المذكورين كلهم انقسموا إلى شماليين وجنوبيين، وأن القسم الأعظم منهم كانوا في المجموعات الرئيسة من القيسيين والكلبيين، وكانت القبائل العربية الشمالية مقسمة بدورها إلى النزاريين أو المعديين (ومعد كان ابن عدنان، ونزار كان ابن معد)، وضمت مجموعة مضر (التي ينسب لها القيسيون)، ربيعة، ووائل، والأخيرة بدورها إنقسمت إلى مجموعات بكر، وتغلب. والعداوة بين مضر وربيعة كانت أشد من العداوة بين عرب الشمال، وعرب الجنوب، وعرب ربيعة أكثر من مرة انضموا إلى القبائل اليمانية ضد مضر، وذكر أن بني ربيعة كانوا غاضبين لأن الله (جل) إختار خليله من بني مضر. والمثال على ذلك استيطان المجموعات القبلية الكبيرة لبعض المناطق، التي قسمت شمالي بلاد الرافدين إلى ديار مضر على ضفاف الفرات، متخذين من الرقة مركزاً لهم، وديار ربيعة على نهر دجلة، متخذين من الموصل مركزاً لهم، وديار بكر إلى الشمال منهما متخذين من آمد (في تركيا اليوم) مركزاً لهم. التي أبقت طابع التقسيم القبلي العربي على التسميات الجغرافية على الخارطة الجغرافية المعاصرة. بينما لم تكن هناك أية علاقة تقريباً بين التسميات الجغرافية والقبلية في شبه جزيرة العرب. وكانت المجموعات القبلية الكبيرة منتشرة على مساحات واسعة في مختلف المناطق. وهذه واحدة من الأسباب التي جعلت من الخلافات التي ظهرت بحدة أثناء الإسلام أكثر منها قبل الإسلام. ولكن الخلافات القبلية أظهرت تضامناً قومياً كبيراً، إنطلاقاً من مصادر دينية ونسبية. حتى أن اليمانيين في بعض الأحيان وقفوا ضد الفرس كأحفاد لإسحق. بينما عرب الشمال كانوا من أحفاد إسماعيل// [٨].

وتذكر المراجع المختلفة أن العرب يعيشون بكثافة في تركمانيا، وأوزبكستان، وطاجكستان. وخاصة في المناطق الجنوبية منها. وبذل في العديد من المراجع الجهد لتسليط الضوء وإعطاء معلومات تحليلية عن منشأ عرب تركستان إنطلاقاً من المعلومات المتوفرة لها، ومن الدراسات

الميدانية، والمراجع المكتوبة، وحاولت تتبع طرق الهجرة التي اتبعها العرب للوصول إلى تركستان. خاصة وأنهم يعترفون بأن تقسيم عرب آسيا المركزية بين الجمهوريات التي تتشكل منها آسيا المركزية اليوم، هو تقسيم رمزي لاأكثر، وأن التحليل يتطلب استخدام مواد تحدثت عن العرب في المنطقة بأسرها، وليس في كل جمهورية على حدة. وهنا لابد أن نشير إلى أن السلطات السوفييتية عمدت إلى تقسيم تركستان الروسية إدارياً إلى جمهوريات أوزبكستان وقازاقستان وتركمانستان وقرغيزستان وطاجكستان في عام ١٩٢٤ ومابعد، بينما احتفظت إدارة الاحتلال العسكرية بوحدتها القيادية تحت اسم «قطاع تركستان الحربي» منذ تأسيسه في عام ١١/ ٦/ ١٨٦٧، وحتى خروجها من المنطقة بعد استقلال هذه الجمهوريات. واحتفظت الإدارة الدينية لمسلمي المنطقة بوحدتها تحت اسم «إدارة مسلمي آسيا الوسطى وقازاقستان السوفييتية» أيضاً حتى الاستقلال. بينما لم يحتفظ بوحدته التنظيمية في المنطقة بعد الاستقلال، سوى الكنيسة المسيحية الأرثوذكسية (الكنيسة الشرقية) التي بقيت على ماكانت عليه دون تغيير منذ أكثر من قرن ونيف من تأسيسها هناك.

وتتحدث المراجع التاريخية عن أعداد كبيرة من العرب استوطنت تركستان ولم تزل حتى وقتنا الحاضر، رغم خلو نتائج تعداد السكان الأخيرة من تصنيف العرب بين أبناء القوميات التي تعيش في آسيا المركزية اليوم. وتذكر المراجع ستة تجمعات سكانية مستقلة لها صلة بأشكال مختلفة بالعرب وعشرات التجمعات التي تحمل تسميات متشابهة في الأحياء والمدن والتجمعات السكانية الكبيرة. تتحدث كلها عن حقيقة انتشار العرب بكثافة في المناطق الجنوبية والشمالية والوسطى من آسيا المركزية[٩]. وتورد تاريخ نشوء قرية عرب قشلاق بمنطقة إسفارين في محافظة لينين آباد، التي أنشأها الرعاة العرب بالقرب من المزارع، خلال أواسط أو النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي. بينما يسكنها اليوم الطاجيك، والأوزبك، القادمين

من مقاطعات كانبدام، وقرغيز ناياني. وتذكر أن مجموعة منهم لها صلة قرابة مع العرب الناطقين باللغة الأوزبكية من سلالة خوجه بدأت مع بداية القرن العشرين.

وفي وقت متأخر جاء للسكن فيها، طاجيك من أحياء أوراتيوبيه وإيشانخو وتاختي جار. كما وعاش العرب سابقاً في بينجيكينت، بحي غوزار عرب، حيث انصهروا بالكامل بالمحيط المحلي هناك حتى بداية القرن. وخلال القرنين التاسع عشر، والعشرين سجلت الإحصاءات السكانية اللغة العربية كلغة أم لسبعة أشخاص فقط في بينجيكينت. ورغم عدم وجود الأحياء العربية في إسفاري. ويتوقع الباحثون تواجد العرب هناك لوجود المزار الشريف الذي دفن فيه شيخ الإسلام البلخي، سعيد ساربارخان، المتوفى عام ١٩٧٦م. الشخصية التي يتوقع البعض بأنها عربية كما أورد: برتولد ف. ف. في كتابه «تاريخ الحياة الثقافية في تركستان»، وتورسونوف ن. و. في كتابه «تشكل وطرق تطور سكان المدن والقرى في شمال طاجكستان في القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠»، المواد الميدانية التي جمعها بوشكوف ف. ي. عام ١٩٧١.

ولم يزل عرب كوباديان وشاه عرطوز محافظين على إنتماءاتهم القبلية والعشائرية. واستناداً لأقوال المعاصرين، عاش هناك في السابق على أراضي محافظة كورغان تيبه الحالية، كثير من التجمعات العربية المنتمية لقبيلة لارخابي، وعرب كوباديان، وأيواج، وبيشكيك المنحدرة كلها من بني هاشم القريشية التي ينحدر منها الرسول العربي (صلى الله عليه وسلم). (١٠) ويعيش العرب المنحدرون من قريش حالياً في مناطق كوباديان، وشاه عرطوز، ولارخابي، إضافة لقبائل اسكندري، وميوي، وميرحيدري، ونوروزي، وسعيدي وغيرها من القبائل ذات النسب العريق، وعلى مايعتقد أن هذه التسميات إما لقبائل من الموالي، أو تغيرت تسمياتهامع مرور الزمن أو الترحال والإختلاط بالاعراق المحلية.

فعامل الزمن والطرق التي سلكها العرب للوصول إلى مناطق سكنهم الحالية لم تدرسه لامدرسة الإستشراق الروسية، ولا السوفييتية من بعدها بشكل كاف. لأن تركيزها كان على تثبيت فكرة أن العرب هم غزاة ومحتلون، وأن العرب خلال غزوهم لماوراء النهر خلال الفترة التاريخية الممتدة مابين القرنين السابع، والثامن الميلادي، تركوا في المدن الرئيسية فيما وراء النهر، بخارى، وسمرقند، حاميات عسكرية لاأكثر، وأنهم أجبروا السكان المحليين على إخلاء قسم من بيوتهم لسكناهم. ويعترف برتولد ف. ف. في كتابه «تركستان في عصر الإجتياح المغولي»، وفي «بعض الآراء عن الثقافة الآرية في تركستان»، أن العرب في وقت متأخر انتشروا في المنطقة أكثر من بكثير. وأنهم عاشوا خلال القرن التاسع الميلادي في جميع مدن خراسان وما وراء النهر. (١١)

وتذكر المراجع التاريخية أن العرب أثناء حملاتهم الأولى لفتح ماوراء النهر، تواجدوا في المناطق التي لوحظ فيها مناطق سكنها العرب في مايمورغ جنوب شرق سمرقند عام ٦٥٤م، وشاهنيان في حوض نهر سورخانداريا عام ٦٦٧م، وراميتان وغيرها من المناطق القريبة من بخارى خلال عامي ٦٧٣ - ٦٧٤م، وفي مناطق بخارى وسمرقند في عام ٦٧٦، ومناطق بخارى وسمرقند وحجند خلال أعوام ٦٨٠ - ٦٨٣ وترمذ في عام ٦٨٩م. وتذكر المراجع أن القائد العربي قتيبة بن مسلم قاتل خلال عامي ٧٠٥ - ٧٠٦م في بلخ، وشومان، وشاهنيان، وباي قند، وبخارى. وفي عام ٧١٠م في نسف (بالقرب من مدينة قارشي جنوب أوزبكستان اليوم، حيث تتركز أكبر نسبة من السكان المنحدرين من أصول عربية في جمهورية أوزبكستان)، وكيش (مدينة شهر سابز جنوب أوزبكستان

اليوم، وهي مسقط رأس الأمير تيومر). وخلال أعوام ٧١٠- ٧١٢م في خوارزم، وخلال عامي ٧١٣- ٧١٤م في فرغانة، ومدينة شاش (طشقند عاصمة أوزبكستان اليوم).

وتذكر المراجع مشاركة قبيلة بني بخيل التي ينتمي إليها قتيبة نفسه في تلك الحملات. وفي وقت لاحق من القرن العاشر سجل ظهور القبائل العربية: مضر، وربيعة، واليمانيين في بخارى حيث أسكنهم قتيبة. وتذكر بعض المراجع أن قتيبة كان ليس كقائد عربي فقط بل حمل لقب «بخار خودات قتيبة»، وهو ما يثبت أن القبائل العربية سكنت بخارى خلال خمسينات القرن الثامن الميلادي. (١٢) وهو ما يؤيده برتولد في كتابه «تركستان في عصر الإجتياح المغولي»، وأن حملات الغزاة العرب (كما يسميهم برتولد) امتدت إلى الشمال والجنوب، وشملت بشكل أساسي مجموعات من بني قيس وبني كليب. ومن عرب الشمال بني نزار، وبني معد، ومضر، وربيعة، ووائل، وبكر، وتغلب. وتحدث برتولد في كتابه «التركيبة العرقية للعالم الإسلامي» عن الخلافات الشديدة والتناحر بين القبائل العربية الجنوبية والقبائل العربية الشمالية، وحتى بين الشماليين أنفسهم.

ويذكر غفوروف ب.غ. في كتابه «الطاجيك في التاريخ القديم والقرون الوسطى»، أن الوالي العربي على خراسان أسد بن عبد الله أثناء حربه ضد خوتاليا (حوض نهري وحش، وقولياب)، في عام ٧٣٧م، انسحب بقواته عبر منطقة بنج في جبال الملح (صور، جبال حجي مؤمن). (١٣) ويتوقع أنه استخدمها للعبور من تشوبك (صور، منطقة موسكو بمحافظة قولياب في طاجكستان اليوم) إلى شام ستان! (بالعربية أرض الشام) على الأرض الأفغانية.

ومن دون أدنى شك أنه خلال تلك المرحلة التي شهدت أولى حملات الفتح العربي للمنطقة، شهدت إضافة للحاميات العسكرية الإستراتيجية التي تركزت في المدن، وبعض التجمعات السكانية العربية في المناطق الزراعية كما يشير بوشكوف ف. ي، في كتابه «سكان شمال طاجكستان (التشكل والإستيطان)» سكن القبائل العربية في المناطق الزراعية هناك. (١٤) وعلى كل حال فهناك إشارة واضحة بأن الحملات العربية تلك في نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن الميلادي، كان هدفها تعرف العرب بشكل جيد على الأوضاع المعيشية في المناطق الجديدة بالنسبة لهم، من أجل أن يبدأوا فيها اقتصاداً استعمارياً مخططاً؟ «كما ذكر بشكوف بالحرف الواحد» ويتابع أنه ليس صدفة أن قائمة المناطق التي حاربت فيها مجموعات المقاتلين العرب في تلك المرحلة تتطابق بالكامل مع المناطق التي عاشت فيها مجموعات سكانية عربية بشكل دائم حتى القرن التاسع عشر ومطلع العشرين.

ويثبت ظهور مبعوثي الدولة العباسية وما وراء النهر خلال العشرينات والأربعينات من القرن الثامن، لنشر الدعوة ضد الدولة الأموية، أن القبائل العربية التي سكنت هناك كانت وبالدرجة الأولى من القريشيين الذين ينتسب إليهم الهاشميون وأنهم اعترفوا بحقهم بالخلافة. (١٥) بينما ذكر غفوروف ب. غ.، حقيقة تثبت بطريقة غير مباشرة أن العرب الذين سكنوا خراسان وماوراء النهر كانوا من القريشيين من خلال الحادثة التالية: «أنه بعد وفاة حاكم خراسان عبد الله بن خازم عام ٦٩١-٦٩٢م، طلب الموالي في خراسان من الخليفة عبد الملك، أن يولي عليهم أحد الأمويين، لأنه «لا يستطيع أن يحقق الإستقرار في خراسان المضطربة سوى

قريشي». نقلاً عن برتولد الذي أكد تواجد بني ثقيف، في بخارى، والقبائل اليمانية في خوتالي وخراسان. (١٦)

ويذكر غفوروف أن نقطة الإرتكاز التي اعتمد عليها العرب الذين تقدموا بعناد نحو الشمال، ولعبوا الدور الهام في مستقبل التاريخ الإثنوغرافي للمنطقة، كانت إستيطان ٥٠ ألف أسرة عربية في خراسان، هاجرت من البصرة، والكوفة (تقريباً ٢٥٠- ٣٠٠ ألف نسمة) ضمن خمس حاميات بعد الحملات الأولى، خلال الفترة الممتدة ما بين ٦٥٤- ٦٦٧م. (١٧) بينما يشير برتولد «إلى أنه كان تحت قيادة قتيبة في خراسان ٤٠٠٠٠ عربي من البصرة، و ٧٠٠٠ من الكوفة، ٧٠٠٠ عميل (المسلمين المحليين كما يسميهم برتولد).

ويذكر برتولد في كتابه «تركيا، الإسلام والمسيحية» أن القبائل العربية تمكنت خلال الحكم الأموي من الوصول إلى الهند. (١٨) ويؤكد في كتابه «تركستان في عصر الإجتياح المغولي» ذكر بني أسد، وبني سعد في بخارى والمناطق المحيطة بها، وقبيلة بني أسد المنحدرة من أسد بن عبد الله الكوشيري والي خراسان في القرن الثامن الميلادي، وزعيم الحزب اليماني، أنهم من القريشيين. (١٩) استناداً لمراجع الجغرافيين العرب في القرن العاشر الميلادي. (٢٠) ويذكر بولشاكوف و.غ.، في كتابه «تاريخ الخلافة» أن تسمية بني سعد جاءت من إسم الشخصية العربية علاء سعدي، التي يمكن أن يكون قرشياً أيضاً. (٢١)

كما ويورد برتولد في كتابيه: «البلعمي»، و «المسيحية في تركستان قبل المرحلة المغولية»، ظهور قبائل بني تميم في بخارى ومحيطها، وهي القبيلة التي ينتمي إليها ابن البلعمي وو الده، اللذان تقلدا منصب

الوزارة في الدولة السامانية، وأن أحفادهما سكنوا المدينة في القرن الثاني عشر، والبلعمي الأب سجل لهم عدداً من المباني في مدينة بخارى. وظهور بني حنظلة في بخارى خلال القرن العاشر الميلادي. (٢٢) ويذكر فولين س. ل.، في كتابه «عن تاريخ عرب آسيا الوسطى» نقلاً عن الإصطخري، أن «ويدار وغيرها كانت تابعة لقوم من قبائل بكر بن وائل. اشتهروا باسم بني صبيعة، وكان لهم الحكم في سمرقند. (٢٣)

وهكذا نرى أنه خلال الفترة الممتدة ما بين القرنين السابع والعاشر الميلاديين، عاشت في بخارى والمناطق المحيطة بها، وفي سمرقند وبعض مناطق جنوب أوزبكستان وطاجكستان قبائل عربية ينحدر بعضها من القريشيين وبني هلال، وبني ثقيف، والعرب اليمانيين، والبكريين، والمضريين، وبني ربيعة، وبني تميم. جاءت الأربع الأولى من جنوب الجزيرة العربية، والبقية الباقية من القبائل العربية الشمالية، التي تجمعت أكثريتها في ما وراء النهر قادمة من خراسان في الجنوب.

ورغم إتفاق أكثر المصادر على أن العرب الأوائل فيما وراء النهر، قد استقروا في المدن، واندمجوا بسرعة بالسكان المحليين. نراهم يترددون في إعتبار العرب المعاصرين في مدن آسيا المركزية من أحفاد الفاتحين العرب الأوائل. ومن ضمن هذا الإتجاه، جاءت أراء بعض الباحثين عن أنه «من غير المستبعد، أن يكون العرب المعاصرون في بخارى ولينين آباد (حجينت) من سلالة أولئك المستوطنين الأوائل في القرون الأولى للإسلام» (٢٤) وتذكر كارميشيفا ب. خ.، في كتابها «مقالات في التاريخ العرقي للمناطق الجنوبية من طاجكستان وأوزبكستان»، وتورسونوف ن. و.، في كتابه» حجينت وسكانها (في نهاية القرن ١٩ وبداية القرن(٢٠)» استناداً لبعض المصادر أن التحقق من تسمية الحي العربي طبيعي

في بخارى، ولكنه صعب في حجينت، حيث ورد في بعض المراجع، أن حيين يحملان إسم «عرب»، عاش في واحد منهما أحفاد العرب، بينما حمل الحي الآخر هذا الإسم بعد أن سكنته في السابق أسرة عربية، لم يعرف مصيرها اللاحق. ومن خلال دراسة توضع الأحياء القديمة بالمقارنة مع القسم الحديث من المدينة، والملامح التي يحتفظ بها أحفاد العرب، توصل الباحثون إلى نتيجة مفادها أن عرب حجينت سكنوا المدينة منذ وقت قريب.[٢٥] بينما أورد تورسونوف ن. و.، وكوشاكوفيتش أ. أ.، في كتابهما «معلومات عن منطقة حجينت»، أنه كان للعرب في حجينت ٩٢ بيتاً، في بداية القرن العشرين.

بينما أظهرت الأبحاث الحديثة صورة أكثر تعقيداً. تقول إنه حتى عام ١٩٩١ في الحي الجنوبي الشرقي، حيث عاش العرب في السابق، لم تبق سوى أربع أسر من أصل عربي. ومعهم بقيت أسطورة تقول: إنه في القرن السابع (أي أثناء الحملات العربية الأولى!) وصل إلى حجينت سبعة من العرب القرشيين، سكنوا البادية خارج أسوار المدينة، وبدأوا بالدعوة للإسلام، وتمكنوا خلال فترة قصيرة من دعوتهم إدخال ألف شخص من السكان المحليين في الإسلام، الذين احتفظوا بدينهم الجديد سراً لبعض الوقت. بينما تذكر مصادر أخرى أن عرب حجينت وصلوا إليها في القرن الثامن الميلادي قادمين من خراسان، أي أنهم من العرب الأوئل.[٢٦]

وتؤكد المصادر والدراسات الميدانية وخاصة التي جرت خلال عام ١٩٩١م انصهار العرب بالمحيط المحلي فترة طويلة، وتم التأكد من أن مناطق سكن العرب حملت تسمية عرب خانة (الحي العربي) كما هو معروف اليوم في المنطقة، وليس «عرب» كما ورد في بعض المراجع

الروسية السابقة. وإن إنصهار العرب في المحيط المحلي تم عن طريق التزواج واختلاط الأنساب. مثال: زواج جدة شيخ الحي (عرب خانة) أحمد أمير سعيدوف، من طاجيكي كان أبوه في مرحلة الإحتلال الروسي للمنطقة حاكماً لمدينة حجينت.

واستناداً لنتائج الدراسات الميدانية خلال عامي ١٩٨٧، ١٩٩١م، فقد تشكل حي عرب خانة الحالي في حجينت، بعد إنشاء آخر أسوار المدينة.

وإضافة للأسر الأربع التي سبق ذكرها من أحفاد العرب الأوائل، يعيش في الحي الحالي عرب قادمون من أوراتيوبة، وكانون بادام، وبيشاريك، ومرغيلان، وبشقارد وغيرها من الأماكن. وفي نفس الوقت أضطر عرب حجينت أنفسهم بسبب ضيق المكان للإنتقال للسكن على أطراف المدينة، حيث انتقلوا للسكن في قرية غازيون المعاصرة، حيث تقع مقابرهم (عند مزار كليتش برهان الدين)، وأنشئ في القرية حي عرب خانة، ويسكن فيه اليوم أولاد خالق باي باتشا. بينما انتقلت بعض العائلات للسكن في داشتاك (أولاد ملا سانغيد مولاي عالم) وأونجي أولاد الذين يعيشون في الوقت الحاضر في قرية زاكر عرب.

ولم يحتفظ أحفاد العرب الذين يعيشون الآن في حجينت بأي ملامح مميزة لهم لا في العادات ولا في الثقافة العربية، ولا في اللغة، ولا في الطعام، ولا في الملبس، ولا في المنطق الروحي، ولا في تقاليد الدفن، وأصبحت كلها متطابقة مع المحيط السكاني الطاجيكي. إلا في بعض الخصائص المميزة في إضافة عبارة «سيد» التي تشير لإنتمائهم إلى سلالة الرسول (ص). وفي حفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب (قارئ)،

وهذا ينطبق على النساء اللاتي يطلق عليهن تسمية «بيوتون» وهن النساء اللاتي يقمن بالواجبات الدينية بين النساء. ورغم أن أغلبية العرب في جحينت كانوا من المزارعين، إلا أنه يمكن أن يصادف بينهم نجارون ونقاشون على الخشب، وشعراء محترفون. وأصحاب مطاعم شعبية، ومنهم من حصل على تعليم تقني عالٍ. بينما تميزت النساء العربيات تقليدياً بالتطريز (سوزاني دوز وريسيداني رسمون) وصنع الخيوط الحريرية. (٢٧)

كما وتذكر نتائج الدراسات الميدانية أن أحفاد العرب يعيشون اليوم أيضاً في قرية كيستاكوز، وفي محيط مدينة أوراتيوبه، وفي قرية كالاتشي عرب، وتوتكي، وتشورباغ. (٢٨)

ويذكر بوشكوف، وكارميشيفا أن وضع عرب مدينة كاني بادام وضواحيها، مختلف تماماً عن غيرها من المدن، حيث يعيش فيها من القدم مجموعة كبيرة ومتماسكة من العرب، داخل المدينة ضمن الحي العربي (عربة خانة) الذي يقع في المركز التاريخي للمدينة. إضافة للعرب الذين عاشوا في الأحياء الشرقية من المدينة حي زارد بيت، حي عربوني بولو، وعربوني بيون. إذ من المعروف أن تلك الأحياء قد سكنت أثناء توسيع حدود المدينة مع بداية القرن العشرين. واستناداً لبعض المصادر فإن العرب سكنوا أطراف المدينة في نهاية القرن التاسع عشروبداية القرن العشرين، وخاصة في قرية باتار (باتاره بالطاجيكية تعني: خاص، باسدار أو بادار فتعني جامع الضرائب أو الحارس)، (٢٩) ويمكن أن يكون العرب قد أنشأوها. وقرية شور كورغان (توره كورغان)، وقرية داشت قره يانتاك، وكانا بإدام. وكلها تثبت أن العرب يعيشون فيها منذ القدم. (٣٠)

كما ويورد تورسونوف، وبوشكوف ذكر مزار هاشت صاحبي الذي تم تشييده في القرن العاشر الميلادي على ضريح ثمانية من القادة العسكريين العرب القادمين من المدينة المنورة وسقطوا في المعارك ضد الكفار في منطقة آشت بشمال طاجكستان. (٣١) ويربط روزييف بين مزار حظرتي بابا الذي شيد في نفس الفترة تشور كو والعرب. (٣٢) ويتحدث بوشكوف في دراساته كذلك عن «وادي أسامة بن عبد الله البخيلي» (سور كاخ) إلى الشرق من قرية واروخا ويربط بينه وبين حاكم المنطقة انذاك القائد العسكري العربي البخيلي المشهور حفيد قتيبة. (٣٣) وعن مزار المحدث أبي هريرة في الطريق بين قرية قيزلي وقرية تاغاباك بمنطقة غانتشي. (٣٤) وحسب الأساطير دفن هناك واحد من أوائل دعاة الإسلام. ومزار خوجه عبد الله أنصاري، في القرية الجبلية أوغوكي (سويداك في المرحلة المبكرة للقرون الوسطى)، والذي يعتبره السكان المحليون موفداً للرسول العربي محمد (ص)، ويؤكدون أنه جاء إلى المنطقة قادماً من بلاد العرب عبر شمال أفغانستان. (٣٥) وهو ما يؤكده أيضاً برتولد في كتابه «العالم الإسلامي»، عندما يشير إلى أن ظهور العرب في ما وراء النهر كان إنطلاقاً من خراسان وشمال أفغانستان خلال القرن الهجري الأول، وعاشوا هناك بأعداد ضخمة ضمن مجموعات قبلية كبيرة خلال القرون الوسطى. (٣٦) ومن ثم إنصهروا في بوتقة المجتمع الإسلامي المحلي، وفقدوا نتيجة لذلك لغتهم وثقافتهم ونسبهم القبلي والعشائري نتيجة للإختلاط والتزاوج.

الهوامش

١- أنظر: أندرييف م. س: بعض نتائج الدراسات الإثنوغرافية في محافظة سمرقند عام ١٩٢١م. أخبار قسم تركستان للجمعية الجغرافية الروسية. طشقند ١٩٢٤م. ج ١٧، ص١٢١-١٤٠، و

- فولين س. ل: إلى تاريخ عرب اسيا الوسطى. الأعمال الكاملة للمؤتمر الثاني لرابطة المستعربين. ١٩- ٢٣ تشرين أول/ أكتوبر ١٩٣٧م. موسكو، لينتغراد: ١٩٤١م. ص١١١-١٢٦، و

- فينيكوف ي. ن: العرب في الاتحاد السوفييتي. الإثنوغرافيا السوفييتية. موسكو، لينتغراد ١٩٤٠م. الإصدار الرابع، ص ١٣-٢٢،و

- كارميشيفا ب. خ: عرب اسيا الوسطى. شعوب آسيا الوسطى وقازاقستان. موسكو: ١٩٦٢م. ج٢، ص٥٨٢-٥٩٦، و

- أميريانتس ي. أ: التطور الإثنوغرافي لعرب آسيا الوسطى. التفاعل الإثنوغرافي لدى المجموعات القومية في آسيا الوسطى وقازاقستان. موسكو ١٩٨٠م. ص٢١٩- ٢٢٩.

٢- أنظر: كوشاكيفيتش أ: معلومات عن منطقة حجينت. مذكرات تاريخ الجمعية الجغرافية الروسية. سانت بيتربورغ ١٨٧١م. ج٤، ص٢٢٦،و

٣- أنظر: بيسارتشيك ك. وكارميشفا ب. خ: خبيرة الترابط الإثنوغراي في محافظة قولياب. أخبار أكاديمية العلوم بجمهورية طاجكستان الإشتراكية السوفييتية. ١٩٥٣م، الإصدار ٣، ص٨٧-٨٨.

٤- أنظر: بارتولد ف. ف: لمحة شخصية. مجلة أغانيوك ١٩٢٧ العدد ٤٠، و

- بارتولد ف. ف: مواد شخصية لقاموس أعضاء أكاديمية العلوم. ق١، سانت بيتربورغ ١٩١٥، ص١٩-٢٤، و

- كراتشكوفسكي ي: في ذكرى ف. ف. بارتولد. «كراسنايا غازيتا (الصحيفة الحمراء)»، لينتغراد، العدد ١٩٧ (٢٥٥٥)، ٢١/٨/١٩٣٠ (الإصدار المسائي)؛ و

- مارن. يا: فاسلي فلاديميروفيتش بارتولد. «صوبشنياغ أي م ك (أخبار)»، ١٩٣١ العدد ١، ص٨-١٢؛ و Gaimk

- أومنياكوف ي. ي: ف، ف. بارتولد بمناسبة مرور ٣٠ عاماً على حصوله على لقب برفيسور. «بيوليتين ساغو (نشرة جامعة آسيا الوسطى الحكومية)»، رقم ١٤، طشقند، ١٩٢٦، ص١٧٥- ٢٠٦؛ و

عن أعمال بارتولد ف. ف، ج١، دار المراجع الشرقية، موسكو ١٩٦٣، ص١٤.

- M. Dostojevskij, W. Barthold zum Gedachtnis. Versuch einer charakteristiik,- WI, Bd XII, H. 3, 1931, S. 89- 136; P.Pelliot, W. Barthold- "T'oung Pao", t. XXVII, 1930,PP.458- 459.;

٥- أنظر: ذكرى الأكاديمي ف. ر. روزين. تحت إشراف: ي. يو. كراتشكوفسكي، موسكو/ لينتغراد ١٩٤٧، مقالة أ. يو. ياكوبوفسكي «ف. ر. روزين كمؤرخ».

٦- أنظر: لونين ب. ف: من تاريخ الإستشراق الروسي والتنقيب عن الآثار في تركستان. نادي هواة التنقيب عن الآثار في تركستان (١٨٩٥- ١٩١٧)، طشقند ١٩٥٨.

٧- أنظر: كراتشوفسكي ي. يو: مقالة في تاريخ الإستعراب الروسي. موسكو، لينتغراد ١٩٥٠، ص٢٢٤- ٢٢٥.

٨- أنظر: بارتولد ف. ف: العالم الإسلامي. المؤلفات، ج٦، ناووكا، موسكو ١٩٦٦. ص ٢٣٠.

٩- أنظر: برتولد ف. ف: تاريخ الحياة الثقافية في تركستان. المؤلفات. موسكو ١٩٦٣. الجزء ٢، ص ١٩٦؛ و

- تورسونوف ن، و: تشكل وطرق سكان المدن والقرى في شمال طاجكستان في القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠. دوشمبة ١٩٧٦. ص ١٥٦، ١٩٩، ٢٠٨؛ و

- المواد الميدانية لبوشكوف ف. ي. عام ١٩٧١.

١٠- أنظر: بوشكوف ف. ي. ومادا ميدجانوفا ز. م: عرب طاجكستان. التطور الحديث للمجموعات العرقية في آسيا الوسطى وقازاقستان. موسكو ١٩٩٢. ص١٢٣.

١١- أنظر: برتولد ف. ف: تركستان في عصر الإجتياح المغولي. المؤلفات. موسكو ١٩٦٣. الجزء ١، ص٢٤٣، ٢٧٥ وما بعدها؛ و

- برتولد ف. ف: تاريخ تركستان. المؤلفات. موسكو ١٩٦٣. ج٢، ق١. ص١٢٠ ومابعدها؛ و

- برتولد ف. ف: بعض الكلمات عن الثقافة الآرية في آسيا الوسطى. المؤلفات. موسكو ١٩٦٤. ج٢، ق٢. ص٣٣١؛ و

- شعوب آسيا الوسطى وقازقستان. موسكو ١٩٦٣. الجزء ٢. ص ٥٨٥.

١٢- أنظر: برتولد ف، ف: تركستان في عصر الإجتياح المغولي. ص ١٥٧، ٢٤٤، ٢٥١، ٢٥٣؛ و

- برتولد ف. ف: التركيبة العرقية للعالم الإسلامي. المؤلفات. موسكو ١٩٦٦. ج٦. ص٢٣٤.

١٣- أنظر: غفوروف ب. غ: الطاجيك، التاريخ القديم والقرون الوسطى. دوشمبة ١٩٨٩. الإصدار ٢، الكتاب ٢. ص٢٧.

١٤- أنظر: ف. ي. بوشكوف: سكان شمال طاجكستان (التشكل والإستيطان). ك. د. موسكو ١٩٨٨. ص٥٢-٥٣.

١٥- أنظر: غفوروف ب.غ: الطاجيك، التاريخ والقرون الوسطى. دوشمبة ١٩٨٩. الإصدار٢، الكتاب٢. ص٣١-٣٢؛

- برتولد ف.ف: تركستان في عصر الإجتياح المغولي. ص٢٤٢، ٢٤٥، ٢٤٦.

١٦- أنظر: نفس المصدر لاسابق، ص٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٦.

١٧- أنظر: غفوروف ب.غ: الطاجيك، التاريخ القديم والقرون الوسطى. دوشمبة ١٩٨٩. الإصدار ٢، الكتاب٢. ص١١. ف.ف؛

- برتولد ف، ف: تركستان في عصر الإجتياح المغولي. ص ٢٤٣.

١٨- أنظر: برتولد ف.ف: تركيا، الإسلام والمسيحية. المؤلفات، ج٦. ص٤٢٠.

١٩- أنظر: برتولد ف.ف: تركستان في عصر الإجتياح المغولي. ص٢٥١.

٢٠- أنظر: برتولد ف.ف: نفس المصدر السابق، ص١٥٨.

٢١- أنظر: بولشاكوف و.غ: تاريخ الخلافة. ج١، الإسلام عند العرب (٥٧٠-٦٣٣). موسكو ١٩٨٩، ص٤٥.

٢٢- أنظر: برتولد ف،ف: البلعمي. المؤلفات. موسكو ١٩٦٤. الجزء ٢، ق٢ ص٥٠٤-٥٠٥.

- برتولد ف.ف: المسيحية في تركستان قبل المرحلة المغولية. المؤلفات. موسكو ١٩٦٤. الجزء ٢، ق٢. ص٢٧٥.

٢٣- أنظر: فولين س.ل: إلى تاريخ عرب آسيا الوسطى. أعمال معهد الإستشراق في أكاديمية العلوم السوفييتية. موسكو، لينينغراد ١٩٤١. الإصدار ٣٦. ص١٢٤.

٢٤- أنظر: شعوب آسيا الوسطى وقازاقستان. موسكو ١٩٦٣. ج٢. ص٥٨٥؛ و

- كارميشيفا ب.خ: مقالات في التاريخ العرقي للمناطق الجنوبية من طاجكستان وزوزبكستان. موسكو ١٩٦٧. ص٢٥٠.

٢٥- أنظر: تورسونوف ن. و: حجينت وسكانها، في نهاية القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠. مقالات من تاريخ المناطق الشمالية لطاجكستان. ملاحظات علمية لمعهد س. م. كيروف التربوي الحكومي بلينين آباد. لينين آباد ١٩٦٧. الإصدار ٣٠. ص٣٢؛

- تورسونوف ن. و: تشكل وطرق سكان المدن في شمال طاجكستان في القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠. دوشمبة ١٩٧٦. ص ٨٣؛ و

- كوشاكوفيتش أ. أ: معلومات عن منطقة حجينت. مذكرات تاريخ الجمعية الجغرافية الروسية، سانت بيتربورغ ١٨٧١، ج٤. ص ٢٦٦.

٢٦- أنظر: مواد البحث الميداني الذي أجراه بوشكوف ف. ي. خلال عام ١٩٩١.

٢٧- أنظر: نفس المصدر السابق.

٢٨- أنظر: تورسونوف ن. و: تشكل وطرق تطور سكان المدن والقرى في شمال طاجكستان في القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠. دوشمبة ١٩٦٧. ص١٥٦، ١٥٨، ١٦٠؛ و

- مواد البحوث الميدانية التي أجراها بوشكوف ف. ي. خلال أعوام ١٩٧٠، ١٩٧١، ١٩٩١.

٢٩- أنظر: بوشكوف ف. ي: سكان شمال طاجكستان السوفييتية، التشكل والإستيطان. ك د. موسكو ١٩٨٨. ص١٦٨.

٣٠- أنظر: كارميشييفا ب. خ: عرب آسيا الوسطى. شعوب اسيا الوسطى وقازاقستان. موسكو ١٩٦٣. ج٢. ص٥٨٤.

٣١- أنظرتورسونوف ن. و: تشكل وطرق تطور سكان المدن والقرى في شمال طاجكستان في القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠. دوشمبة ١٩٧٦ ص٢١٨. و

- مواد البحث الميداني الذي أجراه بوشكوف ف. ي. خلال عام ١٩٧١.

٣٢- أنظر: بوشكوف ف. ي: سكان شمال طاجيكستان السوفييتية، والتشكل والإستيطان. ك. د موسكو ١٩٨٨. ص٥٦.

٣٤- أنظر : مواد البحث الميداني الذي أجراه بوشكوف ف . ي . خلال عام ١٩٧٠؛ و
- و . غ . بولشاكوف : تاريخ الخلفاء . ج١ ، ص٢٦٥؛
- ميتس آ : عصر النهضة الاسلامي . موسكو ١٩٧٣ ، ص٢٨١ .

٣٥- أنظر : مواد البحث الميداني الذي أجراه بوشكوف ف . ي . خلال عام ١٩٧٠ .

٣٦- أنظر : برتولد ف . ف : العالم الإسلامي . بيتروغراد ١٩٢٢ ، ص٣٠ .

* * *

نظريـــة الإشــــارة بـــين آراء القــدمـــاء ودراســــات المحـــدثيـــن

د. عبد الرحمن خربوش *

لقد قفز دوسوسير باللغة من مرحلة الاجتهاد الفردي إلى مرتبة العلم الدقيق عندما اعتبر اللغة «نظاماً من الإشارات»[١]، أما سابير فنظر إلى اللغة كشكل تتابعي من الإشارات ليست لها أية قيمة تذكر خارج الشكل فهو يقول بوضوح: «إن اللغة في الأساس هي نظام سمعي من الرموز»[٢]،

(*)- د. عبد الرحمن خربوش: باحث من القطر الجزائري الشقيق، استاذ العلوم اللغوية بجامعة تلمسان في الجزائر.

فاللغة إذاً لم تعد كما اعتبرها ابن جني: «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»[٣] بل اظهرت الصفة الاعتباطية التي طغت على العلاقة بين الاسم والمسمى من ناحية والبنية السطحية من جهة ثانية.

ومن هنا أمكننا إن نقول أن الإشارة عند سوسير لا تمثل التسمية اللغوية التي تعكس الخارجي بل هي العلاقة بين الدال والمدلول أو بمعنى أكثر دقة هي التصور والصورة السمعية.

ولفهم نظرية الإشارة جيدا سأحاول أن أقدم لمحة موجزة عن جذرها في تراثنا كي أستعين بها في تتبع تطوراتها الحديثة.

لقد أشار الشريف الجرجاني إلى أن «المعاني هي الصور الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ، والصور الحاصلة في العقل: فمن حيث إنها تقصد باللفظ سميت معنى ومن حيث إنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوماً ومن حيث إنه مقول في جواب (ما هو) سميت ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج سميت حقيقة ومن حيث امتيازه عن الأغيار سميت هوية»[٤]. أما أبو حامد الغزالي فيذكر في توضيحه لرتبة الألفاظ من مراتب الوجود أن «للشيء وجوداً في الأعيان ثم في الأذهان ثم في الألفاظ ثم في الكتابة، فالكتابة دالة على اللفظ[٥] واللفظ دال على المعنى الذي في النفس والذي هو مثال الموجود في الأعيان[٦] ثم يوضح قائلاً إنه «لا معنى للعلم إلا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس، وهو المعلوم وما لا يظهر هذا الأثر في النفس لا ينتظم لفظ يدل على ذلك الأثر»[٧].

ويذهب حازم القرطاجني إلى نفس ما ذهب إليه الغزالي في الإشارة لهذا المربع الدلالي حيث يقول: «قد تبين أن المعاني لها حقائق موجودة في الأعيان ولها صورة موجودة في الأذهان، ولها من جهة ما يدل على تلك الصور من الألفاظ وجود في الأفهام ولها وجود من جهة ما يدل على تلك الألفاظ من الخط يقيم صور الألفاظ وصور ما دلت عليه في الأفهام»[٨].

ويحدثنا جلال الدين السيوطي عن الاختلاف في كون الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية أو بإزاء الماهيات الخارجية فيقول: «ذهب الشيخ أبو إسحق الشيرازي إلى الثاني وهو المختار، وذهب فخر الدين الرازي واتباعه إلى الأول واستدلوا عليه بأن اللفظ يتغير بحسب تغير الصورة في الذهن»[٩] ورغم أن السيوطي يشير إلى أن الرأي الثاني هو المختار إلا أن هناك حججاً قوية تدعم الرأي الأول منها:

أ- لو كان المعنى هو الموجود في خارجاً (المرجع) لا نتفى المعنى بانتفائه[١٠]

ب- كثير من المعاني ليس لها وجود في الخارج[١١] ومع ذلك لها ألفاظ تدل عليها كالغول مثلاً أو المعاني المجردة كالعلم.

جـ- لو كان المعنى هو (المرجع) لاحتجنا في أول كل مرجع دال عليه وهذا غير ممكن. أما الرأي الأول وهو القول بأن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية فقد دافع عنه كل من ابن سينا والفارابي والغزالي[١٢].

وهنا لابد أن نتساءل عن الفرق بين المفهوم (الصورة الحاصلة في العقل) وما يقابله في الخارج أي الموجود العيني في حالة استعمال الألفاظ الكلية. وللجواب نقول إن للكليات كالأجناس والأنواع وجوداً في الخارج وهو الذي تستعمل له الوحدات المعجمية الدالة على الكليات ووجوداً آخر في الأذهان، وهو مفهوم تلك الكليات وصورها في الأذهان فالوجود الخارجي هو وجودها في الأعيان، ولا يهم أن تكون واحدة أو متعددة ودون أخذ في الاعتبار تعددها في آحادها المندرجة تحتها.

ويوضح الغزالي أن وجود الكلي في الأعيان إنما هو «للشيء المأخوذ على الإطلاق من غير اعتبار ضم غيره إليه، واعتبار تجريده من غيره بل من غير التفات إلى أنه واحد»[١٣] ويضيف أن «لكل موجود مع غيره لا في ذاته وجوداً يخصه وانضمام غيره إليه لا يوجب نفي وجوده من حيث

ذاته، فالإنسانية عند الاعتبار موجودة بالفعل في آحاد الناس، محمول على كل واحد، لا على أنه واحد بالذات ولا على أنه كثير، فإن ذلك ليس بما هو إنسانية[١٤].

أما وجود الكليات في الأذهان فهو ما نتصوره في أذهاننا عند ذكر تلك الكليات وما نتصوره هو مجموع المقومات التي يتكون منها ذلك الشيء، مع تعريته من جميع الخصائص التي تحدث له وتطرأ عليه عند وجوده في فرد من الأفراد المنتمية إليه، وهذا يعني تجريده من الزمان والمكان والكيف واللون والحجم والمقدار وغيرها من الملامح المعنية، والتي أطلق عليها الغزالي (العوارض المخصصة).

وبعد كل هذا يمكننا أن نستخلص الفرق بين الموجود العيني في الجزئيات والموجود العيني في الكليات، من حيث أن الأول منهما له وجود خارجي شخصي، وللثاني وجوده الخارجي الكلي، ويتبع هذا الفرق اختلاف تصور المفهوم في كل منهما، فإذا وجدنا المفهوم في الجزئيات صورة شخطية تثبت في الذهن فإنه في الكليات صورة مجردة عارية عن العوارض المخصصة، فعندما نستخدم اسم (عمر) مثلاً تثبت في الذهن صورته الشخصية. وقد أشار النحاة إلى أن اسم العلم «هو مجموعة صفات يريدون بذلك أنك إذا سميت شخصاً من الآدميين: عمر أو محمداً استغنيت بهذه السمة عن قولك: العاقل الشجاع الطويل، ولهذا قالوا فيه: إنه -أعني العلم- مجموعها»[١٥] وعند استخدام كلمة انسان مثلاً فإن الصورة التي ترد إلى الذهن، هي صورة مجردة تمثل القاسم المشترك لجميع الأفراد الموجودين بالفعل، والذين وجدوا سلفاً والذين يمكن وجودهم في كل زمان ومكان.

وهنا لابد أن نشير إلى أن ابن جني قد فرق بين الدلالة الصرفية والدلالة المعجمية حيث ميز ما بين الدلالة اللفظية والصناعية[١٦] فاستعمل

الأولى بمعنى قريب من الدلالة المعجمية، بينما خصص الثانية لدلالة الصيغة وهي نوع من نوعي الدلالة الصرفية.

لقد استخدم ابن جني الفعل (قام) ليدل علـى مصـدره بلفظـه وعلى زمانه ببنائه[١٧] وعرف الدلالة الصناعية بأنها «صورة يحملها اللفظ ويخرج عليها ويستقر على المثال المعتزم بها»[١٨]. ومن هنا نرى أن ما أشار إليه ابن جنى ما هو إلا مظهر من مظهري الدلالة الصرفية.

←

بعد استعراض جذور نظرية الإشارة في التراث يمكننا الرجوع بهـا في العصر الحديث إلى المفهوم المركب للعلامة عند دي سوسير الذي ذهب إلى أن العلامة اللغوية «كيان نفسي ذووجهين يمكن تمثيله بالشكل الآتي:

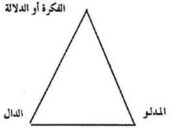
مفهوم ← صورة اكوستيكية

ويقترح الإحتفاظ بكلمة علامة للدلالة على الكل وتبديل كلمتي المدلول والدال بكلمتي مفهوم وصورة أكوستيكية»[١٩].

ويرتبط كلا المفهومين بصلة ترابطية نفسية، فالمفاهيم التصورية تعكس كلا من الأصوات التي تصدرها والعالم الخارجي الـذي تتحـدث عنـه وقد جعل لهذه الإشارة صفتين جوهريتين هما الاعتباطية والخطية.

فالاعتباطية تعني هنا أنه لا وجود لأية علاقة داخلية بين الاسم والمسمى، ففكرة (أخ) التي تقوم بوظيفة الدال في العربية لا ترتبط بأية رابطة مع التعاقب الصوتي للحروف (أ-خ) وهذه الفكرة يمكن التعبير عنها بأصوات كثيرة وأوضح دليل على ذلك هو اللغات المختلفة.

ويشرح لنا رتشاردزوداوغدن هذه الصفة على شكل «مثلث دلالي» .



وحسب هذان المفكران فإنه لا توجد صلة مباشرة بين الرموز والمدلول أي بين اللغة والعلم الخارجي .

ورغم وجود اشكاليات تأويلية لهذا التمثيل الذي يعيدنا إلى شكلية اللغة التي تنفي وجود خاصية طبيعية أو كلية للشيء تعتمد عليها تسميته تؤكد على أن المعنى ليس كلّياً بل تخصصياً أي لا يقترن بالكلمة أو الجملة بالإجمال بل بأي كلمة أو جملة .

ويجب هنا أن نؤكد أن الإشارة لا ترد منفردة بل في سياق معين ، وهي ترتبط ببقية الإشارات التي تسبقها أو تلحقها في الجملة بعلاقة تتابعية هي علاقة حضور ، وترتبط أيضاً ببقية الإشارات التي تندرج في الجملة أو الرسالة بعلاقة تبادلية هي علاقة غياب . فكلمة معينة لا تكتسب معناها إلا في المنظومة الكلية التي تمنحها في سياق محدد فيمكننا أن نقول مثلاً : جاء عمر ولا يمكن أبداً أن نقول (جاء المرأة) .

فسوسير يشير بوضوح إلى أن اللغة صورة وليست مادة أو محتوى والإشارة اللغوية هي علاقة بين الدال والمدلول.

وحين نقف عند هلمسليف نجد أنه ترجم كل ذلك بمصطلحاته فأشار أن هناك وظيفة إشارية بين شكل التعبير وشكل المحتوى ولهذا لا يمكن القول أن الإشارة تعبير له محتوى بل العكس فالإشارة وظيفة معقودة بين شكلين وتمثل مضمون التعبير ومضمون المحتوي، أي أنها تشير للشيء المعنى وإلى الأصوات الكلامية التي تتمظهر بها [٢٠].

ويمكننا في هذا المقام أن ننبه إلى بعض الخلط الذي نجده عند الغربيين في اعتبار مصطلح الإشارة مرادفاً للإحالة[٢١] حيث يمكن توضيح الفروق الجوهرية بين المصطلحين.

فالإشارة -وفقاً لدون لاينز- هي «العلاقة التي تربط بين تعبير ما وما يشير إليه في المناسبات المعينة التي يقال فيها»[٢٢] أي أن الإشارة مرتبطة بالقولة المعينة، فدلالتها هي دلالة خاصة وليست عامة بمعنى أنها «مقيدة بسياق القول»[٢٣].

في حين الإحالة هي العلاقة التي تصل بين التعبيرات اللغوية والعالم الخارجي بصرف النظر عن السياق الخاص.

وانطلاقاً مما سبق نرى من خلال نظرية الإشارة أن الوحدة المعجمية تتصل بغيرها من الوحدات بنوعين من العلاقات:

١- علاقة الإحالة وتتمثل في علاقة الوحدة المعجمية بالعالم الخارجي من جهة كون الدال يحيل على شيء أو حال أو علاقة مما تحيل عليه الوحدات المعجمية: حصان، فرح، صداقة، ... إلخ.

٢- علاقة الهوية وتتمثل في علاقة الوحدة المعجمية بوحدات معجمية أخرى من نفس اللغة كتعلق الوحدة المعجمية (حصان) بـ(حيوان) أو تعلق الوحدة المعجمية (أبيض) بـ(أصفر).

ولا يمكن الحديث عن نظرية الإشارة دون التطرق لأهم الإنتقادات الموجهة لها.

أ- إذا كان المعنى هو الشيء الخارجي، فإن كل ما يضاف إلى الشيء تصح إضافته إلى المعنى. لكن الواقع غير ذلك.

ب- هذه النظرية لا يمكن تطبيقها على بعض المعاني الوظيفية كالأدوات (لكن) و(لا) و(أو) هذا طبعاً عند اتصالها أي حال انفرادها. أما إذا نظرنا إليها متصلة بغيرها فإن دورها هو الرابط بين الوحدات المعجمية.

وبالرغم من هذه الإنتقادات إلا أنه لابد من الإشارة أن اللغة تؤلف عدداً غير محدود من الإشارات، وبالتالي فهي تشكل نسقاً إشارياً فيما يخص الوظائف الخارجية التي تقوم بها فقط، أي تقيم علاقتها مع علم اللغة الخارجي - حسب مصطلح سوسير - أما بنيتها الداخلية فهي نظام شكلي خالص.

الهوامش

١- دروس في الألسنية العامة لدوسوسير . تعريب القرمادي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة -الدار العربية للكتاب ليبيا تونس ١٩٨٥ . ص ١٠ .

٢- اللغة لسابير ترجمة د. حسن طاطا . دار المعارف مصر ١٩٧١ص ١٧ .

٣- الخصائص لابن جني، تحقيق محمد النجار، دار الهدى للطباعة والنشر بيروت ط ٢ (د. ت)ج ١ص٣٣ .

٤- التعريفات للشريف الجرجاني . الدار التونسية للنشر-تونس١٩٧١ص ١١٦ .

٥- أوضح هنا أن الكتابة مظهر من مظهري اللغة وهما: الكلام والكتابة .

٦- معيار العلم لأبي حامد الغزالي، دار الأندلس بيروت ط ٤ ١٩٨٣ص ٤٦-٤٧ .

٧- معيار العلم ص ٤٧ .

٨- منهاج البلغاء وسراج الأدباء للقرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة . دار الغربة الإسلامي بيروت ط ٣ ١٩٨٦، ص ١٩ .

٩- المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي تحقيق محمد أحمد جاد المولى ومحمد الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي . دار الفكر (د. ت) ج١ ص٤٢ .

١٠- معيار العلم: هامش ص٤٧ .

١١- منطق المشرقين لابن سينا . دار الحداثة بيروت ط١ ١٩٥٢ ص ٦٤ .

١٢- معيار العلم: هامش ص٤٧ .

١٣- معيار العلم ص ٢٤٤ .

١٤- معيار العلم ص ٢٤٥-٢٤٦ .

١٥- المرتجل لعبد الله بن الخشاب تحقيق علي حيدر، دار الحكمة دمشق ١٩٧٢- ص ٢٨٨-٢٨٩ .

١٦- الخصائص لابن جني ج ٣ ص ٩٨ .

١٧- نفسه لابن جني ج ٣ ص ٩٨ .

١٨- نفسه لابن حني ج ٣ ص ٩٨ .

١٩- دروس في الألسنية العامة ص ٩٩ .

٢٠- مشكلة البنية د. زكريا إبراهيم ص ٦٨ . مكتبة مصر القاهرة ١٩٧٦ .

٢١- Robins: General linguistics P 21-22.

٢٢- Lyons: Semantics P 174.

٢٣- Lyons: language and linguistics.

* * *

عذابــات الشنفــرى: قراءة في سيرتــه وشعــره

د. فاروق أسليم *

الشنفرى شاعر جاهليّ، تَمَلّك بإبداعه وسلوكه مكاناً في الذاكرة العربية مايزال يترسّخ ويتّسع بدراسة شعره -ولاسيما لاميته- يوماً بعد يوم. وثمّة تساؤلات تستفهم عن حقيقة اسمه ونشأته وغزواته وإبداعه.

د. فاروق أسليم: باحث من سورية. دكتوراه في الأدب العربي. من مؤلفاته: «الانتماء في الشعر الجاهلي».

وتقود الباحث إلى مسارب من الضياع في ثغرات الإجابات والاجتهادات قديماً وحديثاً، وهي مبذولة في مظانّها من المصادر والمراجع، وإن في قراءتها، وتكوين رؤية لسيرة الشنفرى منها -ما يفيد كثيراً في معرفة هواجسه التي أثارت شاعريته، ورسمت معالم الرؤيا والقلق فيما وصل إلينا من شعره.

ولقد تَعَدَّدت الأقوال في اسم الشاعر، واسم أبيه، وفي لقبه، ونسبه؛ فاسمه عمرو بن برّاق أو ثابت بن أوس، أو ثابت بن جابر. وقيل: إن الشنفرى هو اسمه الحقيقي. ولكنّ الروايات تكاد تجمع على أن (الشنفرى) لقبه، وأنّ الشاعر لقّب به لعظم شفتيه؛ وعلى أنّه أزديّ قحطاني، من بني الإواس بن الحجْر[١]، وقد انتسب إليهم في قوله[٢]:

أليس أبي خَيْرَ الإواسِ وغَيْرِها وأمّي ابنةَ الخَيْرَين لو تَعْلَمينَها

وفي قوله، في رواية ثانية[٣]:

أنا ابنُ خِيار الحِجْر بيْتاً ومَنْصِباً وأمّي ابنةُ الأحْرارِ لو تَعْرِفينها

وذلك من قطعة يقرّ فيها أنّه هجين. وقد وقف الباحثون عند ذلك، وعند الأخبار التي تقول إنّه ابن أَمَة، وإنّه من أغربة العرب، وقَيَّدوا أنفسهم. بحبالات الاعتقاد بأنّ الأمة ليست عربية وأنها أعجميّة بيضاء، أو حبشية سوداء، أو خلاسية[٤].

ولكن ابن حزم نصّ في جمهرته على أن بني فَهْم بن عمرو بن قيس عيلان بن مضر كانوا أخوال الشنفرى[٥]، ونصّ غيره على أن أمّه كانت أخت تأبّط شراً[٦]. وهذا يعني أنها عربيّة النسب، ومن بني سعد بن فهم، قوم تأبّط شراً. ولكن هذا لاينفي عنها صفة الأَمَة؛ فالمرأة الجاهلية تصبح أمة إذا استُعبدت سواء أكانت عربية أم أعجمية، بيضاء أم سوداء، وتنعت أيضاً بأنها أمة إذا كانت إحدى أمهاتها قد استعبدت من قبل[٧].

وأحسب أنّ أم الشنفرى كانت وضيعة النسب من جهة الأمّ؛ فقد قيل عن أم تأبط شراً -وهو خال الشنفرى- إنها عربية، وقيل: إنها أمة حبشيّة[٨]. ولكن قول (الشنفرى): «وأمي ّابنة الأحرار» يشعر أن لها صلة نسب بالفرس، وكان الجاهليون ينعتونهم بالأحرار[٩].

وأخبار الجاهلية وأشعارها لاتُسْعِفُ بشيء يفيد في معرفة تكوين الأسرة الزواجية التي أنجبت الشنفرى، أكان تكوينها بزواج بعولة بالخطبة والمهر والعقد أو بزواج سباء أو بشراء الأبِ لأم الشنفرى من أسواق النخاسة بعد أسر واسترقاق؟

كلّ ذلك ممكن، ولكن المؤكّد أنّ الأمّ كانت فتاة مستضعفة وأن الأقدار ألقت بها في بيت رجل مستضعف من الإواس، اتخذها زوجاً، فأنجبت له طفلين أكبرهما الشنفرى الذي يصر الرواة على أنّه ورث عن أمّه سواد اللون، وغلظ الشفتين، ولايذكرون شيئاً عن لون أبيه، وشكله وإمكانية أن يكون نسبه هجيناً أيضاً؛ فهو من مستضعفي قبيلة يمانية، تعيش في أرض وعصر كثر فيهما الاختلاط بين العرب والأحباش.

وُلد الشنفرى لأسرة مستضعفة، ولاريب في أنّه عانى ذلك في طفولته المبكّرة، ثم ازدادت معاناته حين رأى حال أسرته يزداد بؤساً وهواناً بمقتل والده، فقد قتله رجل من بني سلامان بن مفرج الأزديين، ويؤكد ذلك البؤس والهوان أن رهط القتيل، بني الإواس أعرضوا عن المطالبة بثأره، فلحق الشنفرى بأخواله بني فهم[١٠]، ونصّت إحدى الروايات على أنّه كان صغيراً حين قُتِل والده، وأنّ أمّه ارتحلت به، وبأخٍ له أصغر منه وجاورت بني فَهْمٍ، حين لم تجد من يطلب بدم زوجها[١١].

لقد ارتحل الشنفرى مع أمه وأخيه الصغير عن قومه (الأزد) وعن موطنه (اليمن)، وهو يحمل في صدره وعقله ما يكفي لانقطاع أواصره برهط أبيه الذين لم يثأروا له، وما يكفي لامتلاء نفسه بالحقد

على قاتليه. وبذلك غُرست في ذاكرته الرغبة في الثأر، والانتقام لأسرته من الذين استضعفوها، وقتلوا والده، وأكرهوا أسرته على ترك منازلها، والنزول في جوار بني فَهْم، وبذلك وقع الصدام بين انتماء الشاعر لأسرته الصغيرة وانتمائه لقبيلته، وكانت أسرته صغيرة مستضعفة في مواجهة سيوف بني أبيها، واستخفافهم بها.

ولنا أن نتخيّل ما عانته تلك الأسرة في أثناء ارتحالها، وحين وصولها إلى أسرة تأبّط شراً، وهي أسرة تدلّ الأخبار على هوان منزلتها الاجتماعية[١٢]، وليس بين أيدينا من الأخبار ما يبيّن العلاقة بين الأسرتين، ويبدو ممّا سبق أن أسرة الشنفرى كانت كالمستجير من الرمضاء بالنار، ويمكن تأكيد ذلك بالإشارة إلى أمرين، الأول: موت أخي الشنفرى بعد الارتحال، وأن أمّه أنشأت تبكيه وحدها، فقال الشنفرى[١٣]:

ليس لوالدة همّها ولا قيلُها لابنها: دَعْدَعِ
تطوفُ، وتَحْذَرُ أحوالَهُ وغَيْرِكَ أملَكُ بالمصرعِ

وهذا الشعر هو أول شعر أنشده الشنفرى، ويستفاد من ذلك أنه أنشده قبل وقوعه في الأسر، واستعباد بني سلامان له، فأخباره تُجمع على أنّ ابنة سيده السّلامي لطمته، فأنشد شعراً في ذلك[١٤]، وهذا يعني أن الشنفرى أُسر، واستعبد بعد موت أخيه، وذلك هو الأمر الثاني الدال على معاناته عند أخواله ومجيره، فهؤلاء عجزوا عن حمايته، وتقاعسوا عن فدائه.

وأمّا أمّ الشنفرى فقد صرع ابنها الصغير، وأُسِرَ الكبير، ولم تجد نصيراً، ولعلّها لم تجد مواسيا لها بين أهلها، ولايجد الباحث لها ذكراً بعد ذلك، أماتت كمداً أم أكرهت على الزواج؟ الجواب متعذّر، ولكن المؤكد أنها لهوان شأنها أضحت نسياً منسياً.

ندع أم الشنفرى، ونعود إليه، وإلى أخباره المضطربة والمتضاربة عند بني سلامان، ولا أريد -ها هنا- استعراضها بل غربلتها، وانتقاء ما يستقيم منها مع العقل والمنطق، ويصلح لمتابعة سيرة الشنفرى.

إنّ أكثر الروايات توثيقاً ومنطقاً تقول إنّ الشنفرى أسره بنو شَبابة بن فَهْم بن عمرو بن قيس عيلان، فلم يزل فيهم حتى أسرت بنو سلامان بن مفرج رجلاً من فَهْم، أحَدَ بني شبابة، ففدته بنو شبابة بالشنفرى(١٥).

وسياق الأحداث يدفع إلى الجزم بأن الشنفرى أُسر بعد موت أخيه، وهو صغير لايقوى على الدفاع عن نفسه، والمؤلم له أن آسريه (بني شَبابة بن فَهْم) هم أبناء عمومة أخواله ومجيريه (بني سعد بن فَهْم) قوم تأبّط شراً. ولم يجد الشنفرى نصيراً، وانتقل من ذلك الجوار والأسر عند أخواله إلى ذل الاسترقاق عند قتلة أبيه، وكان آنذاك في سنّ من يعقل، ويعرف نسبه، ويطمح إلى الحريّة، وإلى بناء أسرة يجد في أفيائها الدفء والطمأنينة.

لقد جعله الذي استرقّه في بَهْمَةٍ يرعاها مع ابنة له، فانجذب الشنفرى إليها، وحاول في خلوة أن يقبّلها، فصكّت وجهه، ثم سعت إلى أبيها فأخبرته، فخرج إليه ليقتله.

كان الأب لايعرف نسب الشنفرى، وكان غاضباً لأنّ عبداً وضيعاً أراد أن يقبّل ابنته، ولكن ثورة الأب هدأت حين سمع الشنفرى ينشد شعراً يفخر فيه بالانتساب إلى الإواس الأزديين، فارتفعت منزلة العبد عند سيّده، فهو أزديّ مثله، وهو شاعر أيضاً، فقال له الأب: «لولا أنّي أخاف أن يقتلني بنو سلامان لأنكحتك ابنتي. فقال: عليّ إنْ قتلوك أن أقتل بك مائة رجل منهم، فأنكحه ابنته، وخلّى سبيله، فسار بها إلى قومه»(١٦).

وأميل إلى أنه سار بها إلى أخواله بني سعد بن فهم ليلقى أمّه، ويعيش معها، فليس له من العالم من ينتظر إيابه غيرها، ولكن ليس في أخباره ما يدلّ

على أنه التقى بها، وكذلك ليس في أخباره ما يدل على صلته بقومه (الإواس) بعد رحيل أسرته عنهم.

وشدّ بنو سلامان بعد رحيل الشنفرى على والد امرأته، فقتلوه. وكان يتوقّع ذلك؛ فقد خالف الأعراف القبليّة إذ زوّج ابنته بعبد هجين له ثأر عندهم. ومن المؤكد أن الأب كان مستضعفاً في قومه، ولا شوكة له، وأن ذلك ممّا سهّل أمره على قومه حين أقدموا على قتله.

وصل الخبر إلى الشنفرى، فبيّت في نفسه أمراً، وراح يستعدّ له، بصنع النبل، وبناء الجسم، وظنّت امرأته أنه خاس بميثاق أبيها عليه، فجابهته بذلك، فقال لها من قطعة[١٧]:

وإنّي زعيمٌ أنْ تثورَ عجاجتي ... على ذي كساءٍ من سلامانَ أو بُرْدِ
وأمشي لدى العصداء أبغي سراتَهُمْ ... وأسْلُكَ خَلاًّ بينَ أرفاغَ والسَّرْدِ
هُمُ عَرَفوني ناشئاً ذا مَخِيلَةٍ ... أُمَشّي خلالَ الدّار كالأسَدِ الوَرْدِ

والخبر السابق يشير إلى رباطة جأش الشنفرى، فهو لم يجزع لمقتل حَمِيْه، بل استعد للثأر، فراح يصنع النبال، وثمّة فراغات في الخبر يمكن أن تملأ بالحديث عن تدرّبه على المجالدة والرمي والعَدْو بإشراف أخواله (تأبط شراً وإخوته)، ومشاركتهم.

وبدأت بُعَيْد ذلك رحلة الانتقام، فأنشأ الشنفرى مع بعض رفاقه عصبة من الصعاليك روّعت القلوب، وبلبلت العقول، واستعان بها الشنفرى لينتقم لنفسه، ولأسرته، وخصّ لذلك بني سلامان بالغزو، فقد قتلوا أباه، ثم والد زوجه، فجعل يقتل رجالهم، ويعرفون نبله بأفواقها

(مواضع الأوتار من السهام) في قتلاهم[١٨]، كان يقتلهم ولسان حاله يقول لهم[١٩]:

أصَعْتُمْ أبي إذْ مال شِقٌّ وسادهِ ... على جَنَفٍ قَدْ ضاعَ مَنْ لم يُوَسَّدِ
فإنْ تطعنوا الشيخ الذي لم تُفَوِّقُوا ... مَنِيَّتَهُ، وغِبْتُ إذْ لم أُشْهَدِ
فطعنةُ خَلْسٍ منكُمُ قَدْ تَرَكْتُها ... تَمُجُّ على أقطارِها سُمَّ أَسْوَدِ

وذُكر أنّ الشنفرى أكثر الغارة على بني فَهْم أيضاً[٢٠]، ولكن أكثر عُصبته فَهْميين، وأخواله منهم، فلا يعقل أن يغزوهم، ولعلّ المراد أنّه أكثر الغارة على بني شَبابة بن فهم، فهؤلاء أسروه، واسترقّوه، وباعوه لرجل من بني سلامان. وهذا يعني أنّه كان مهتماً بالانتقام لنفسه ولأبيه ولحميه، فنذر نفسه للغارة عليهم.

ولكن رفقته للصعاليك جعلته يشارك في الغارات على الكثير من الأحياء، ويلقي بنفسه في المهالك، ويبدو من شعره أن زوجه لامته على ذلك خوفاً عليه، ورغبة في استبقائه إلى جانبها، وأظن لذلك أنها المعنيّة في قوله[٢١]:

دعيني، وقُولي بَعْدُ ما شِئْتِ، إنَّني ... سَيُغْدَى بنعشي مَرَّةً، فَأُغَيَّبُ

ولعلّها كانت ماتفتأ تخوّفه القتل، وتدعوه إلى القعود عن الغارات، فلا تجد عنده إلا إصراراً على المخاطرة، واجتراءً على الموت؛ فهو صعلوك فارس، يأبى أن يكون قعيد نساء الحي[٢٢]:

لاتَحْسبيني مِثْلَ مَنْ هو قاعِدٌ ... على عُشَّةٍ أو واثِقٌ بكَسادِ
إذا انفَلَتَتْ مِنّي جَوادٌ كريمةٌ ... وثَبْتُ، فلَمْ أُخطِئ عِنانَ جوادي

إنّ معاناة الشنفرى الظلمَ في طفولته ونشأته، جعلته متمرّداً على القيم القبلية إذ قطع صلته بقوم أبيه الذين لم يأخذوا بثأره، وخصّ أبناء عمومته بني سلامان بالغارات انتقاماً لأبيه وحَمِيْه، ولنفسه التي استعبدوها، ولعلّ تمرّده على القيم القبلية من أسباب اجترائه على غيرها من القيم والتقاليد، فقد رُوِيَ أنّه قدم منىً، فقيل له: هذا قاتل أبيك، فشدّ عليه، فقتله، ثم سبق الناس على رجليه. وقد انتهك بذلك حرمة الأشهر الحرم، وحرمة المكان، وحرمة الحجّ، وافتخر بذلك فقال[٢٣]:

قَتَلْنا قتيلاً مُحْرِماً بمُلَبِّدٍ جِمارَ مِنىً وَسْطَ الحَجيجِ المُصَوِّتِ
جَزَيْنا سلامانَ بنَ مُفْرِجٍ قَرْضَها بما قَدَّمَتْ أيديهِمُ، وأزَلَّتِ

وهذان البيتان من تائيته المشهورة، والتي تنبىء عن نضوج تجربته الشعرية، وفيها ما يدل على كثرة غاراته، وطول صحبته للصعاليك. وهذا يعني أنّه أنشدها بعد زمن غير قليل من زواجه وتصعلكه، ويؤيّد ذلك أنه استهلّ تائيته بالحديث عن مفارقة زوجه له، ويبدو أنها فارقته بعد أن يئست من ثنيه عن الغارات، والابتعاد عنها. يقول[٢٤]:

ألا أمُّ عَمْرٍو، أجْمَعَتْ، فاستَقَلَّتِ وما وَدَّعَتْ جيرانَها إذْ تَوَلَّتِ
وقَدْ سَبَقَتْنا أمُّ عَمْرٍو بأمْرِها وكانتْ بأعْناقِ المَطِيِّ أظَلَّتِ
بِعَيْنَيَّ ما أمْسَتْ، فباتَتْ، فأصبحَتْ فَقَضَّتْ أموراً، فاستقلّتْ، فَوَلَّتِ

والأبيات تدلّ على أنّ أم عمرو قد عزمت على الرحيل، وأنها استبدت برأيها، فلم تستشر أحداً، أو لم تُصْغِ إلى أي قول يثنيها عن رأيها، فقد فَجِئَتْ الحيَّ بالإبل التي سارت بها، ولم تؤذن جيرانها بالرحيل، ولم تودّعهم وأما زوجها (الشنفرى) فقد جرى هذا الخطب أمام عينيه، ولم يملك له دفعاً.

وإذا ما كانت الأبيات السابقة لاتصرح لنا بسبب ارتحال أمّ عمرو فإنّها توحي به، فموقفها من جيرانها يوحي بأنها لم تكن على وفاق معهم، وأنّها كانت تشعر بينهم بالغربة، وموقفها من زوجها يوحي بأنها يئست من صلاح حاله معها فاختارت مفارقته على مرأى منه، ومسمع، وأراها فعلت ذلك لثقتها بحبّه لها حباً يمنعه من إكراهها على البقاء معه.

إنّ ارتحال أمّ عمرو يمثل فاجعة جديدة تضاف إلى سيرة الشنفرى وتغني تجربته الإنسانية الفريدة. ويبدو من شعر الشنفرى أنه كان يدرك استياء زوجه من أسلوب حياته، وقد سبقت الإشارة إلى رغبتها في ثنيه عن الغارات، وفي استبقائه إلى جانبها، ولعلّ إصراره على مخالفتها جعلها تُلاحيه، وتكثر من لومه، وتشكّ في وفائه لها، وتهمس له بأنها ستقابله بمثل ما يقابلها، وبأنها ستطلّقه، ولعلّ في القطعة التالية ما يؤكد ذلك، ومايدلّ على تنامي الملاحاة بين الزوجين إلى درجة التهديد بالطلاق، وهي قوله[٢٥]:

إذا أصبَحْتُ بين جبالِ قَوٍّ ... وبيضانِ القُرَى لم تَحْذريني

فإمّا أنْ تَوَدِّينا فَنَرْعى ... أمانَتَكُمْ، وإمّا أنْ تَخُوني

سَأُخْلِي للظَّعينةِ ما أرادتْ ... ولستُ بحارسٍ لك كلَّ حِينِ

إذا ما جِئتِ ما أنهاكِ عَنْهُ ... فَلَمْ أُنْكِرْ عَلَيْكِ فَطَلِّقيني

فَأَنْتِ البَعْلُ عندئذٍ فَقُومي ... بِسَوْطِكِ لا أبالكِ فاضْرِبيني

كان الشنفرى رجلاً لا يخلف وعداً ولا إيعاداً، ولذلك لم يعترض سبيل ظعينته (زوجه) حين أرادت الرحيل، فَخَلّى سبيلها، وهو يقول بعد أن ذكر ارتحالها[٢٦]:

فوا كَبِدا على أُمَيمةَ بَعْدَما ... طَمِعْتُ، فَهَبْها نِعْمَةَ العَيْشِ زَلَّتِ

فيا جارتي، وأنتِ غَيْرُ مُلِيمَةٍ ... إذا ذُكِرَتْ، ولابذاتِ تَقَلَّتِ

لقد أقرّ الشنفرى -وهو الصعلوك المتأبّد المتغـوّل- بألم الفراق (فواكبدا) وبتقصيره (طمعتُ) وبنبل أخلاقها. (وأنت غير مُليمة... ولابذات تَقَلّت). وأتبع ذلك بستة أبيات تحدّث فيها عن خفرها وعفّتها، وآخرها قوله(٢٧):

أُمَيْمَةُ لايُخزي نَثاها حَلِيْـهَا ... إذا ذُكِرَ النّسوانُ عَفّتْ، وجَلّتِ
إذا هو أمسى آبَ قُـرّةَ عَـيْنِهِ ... مآبَ السَّعيد، لم يَسَلْ أينَ ظَلّتِ

وروي عن الأصمعي أنه قال عن ستة الأبيات: «هذه الأبيات أحسن ما قيل في خفر امرأة وعفّتها، وأبيات أبي قيس بن الأسلت...»(٢٨).

إن وصفه للمرأة التي ارتحلت عنه على النحو المشـار إليـه يدفـع إلى الظنّ بأنّ ارتحالها أحدث أثراً مؤلماً في نفسه، ولعلّ في هذا الظن تفسيراً للنواح والتصبّر في قوله(٢٩):

ونائحة أوحيتُ في الصبْح سَمْعَها ... فَريع فؤادي واشمأزّ، وأنْكَرَا
فَخَفّضتُ جأشي، ثم قُلْتُ: حمامةٌ ... دَعَتْ ساقَ حُرٍّ في حَمَامٍ تَنَفّرا

أتُراه كان يظنّ أن (أميمة) المرتحلة قد اشتاقت إليه، فخالها حمامةً مطوّقة تنوح، وتنشد أليفاً لها في حَمَامٍ يَتَنَفّر، وما إخاله يتحدث بذلك إلاّ عن ذاته، وهو يتوثب في عصبة من الصعاليك قاصداً بني سلامان لأمر يظهره، وهو الانتقام منهم، ولآخر يضمره، وهو الالتقاء بحمامته المرتحلة، ويؤيّد هذا الزعم أنّه أتبع قوله السابق بأبيات، يهدد فيها بالغارة على أماكن هي من منازل بني سلامان وذلك في قوله(٣٠):

فإنْ لاتَزُرْني حَتْفَتي، أو تُلاقِني أَمَشْ بدَهْرٍ أو عـِـدَافٍ، فَنَوَّرَا
أُمَشّي بأطراف الحَمَاط وتارةً يُنَفِّضُ رِجْلي بُسْبُطاً، فَعَصَنْصَرَا
أُبَغّي بني صَعْبِ بن مُرٍّ، بلادَهُمْ وسوف أُلاقيهمْ إن اللّهُ أخّرَا
ويَوْماً بذاتِ الرَّسِّ أو بطنِ مِنْجَلٍ هنالك نَبغي القاصيَ المتَغَوِّرا

* * *

وإذا تتبّع باحث سيرة الشنفرى، ووصل إلى ما رُوِيَ عن مقتله فقد يتساءل عن سرّ خروجه إلى الغزو وحيداً وعن مصير عصبة الصعاليك التي كان يغزو معها أو بها، وعن علاقته بأخواله.

ولعلّ التفسير الممكن لذلك أن علاقته بأخواله قد ساءت بعد رحيل أميمة، فلامهم لسوء معاملتهم إياها، ولاموه، وعنفوه لكثرة جرائره، ومنّوا عليه لإيوائهم إياه، فأحس باغتراب شديد دفعه إلى الرغبة في التأبد، والتوحّد مع وحش الصحراء، وأكاد أجزم أنه أنشد لاميته، وهو متلبّع بتلك المشاعر التي نسج بها نشيد الصحراء والتَغَوّل، والاستوحاش، وآية ذلك أنّه استهلّها بقوله[٣١]:

أقيموا بني أُمّي صدور مَطِيِّكُمْ فإنّي إلى قومٍ سِواكمْ لأَمْيَلُ

وهو بهذا البيت يؤذن بني أمه (أخواله) بالارتحال عنهم، وأتبع ذلك بما يبيّن سبب ميله عنهم:

وفي الأرض مَنْأىً للكريمِ عَنِ الأذى وفيها لمنْ خافَ القِلَى مُتَعَزَّلُ

ويتبادر إلى الذهن سؤال عن القوم الذين سيميل إليهم فراراً من أذى أخواله وبغضهم، وأين مذاهبُ صعلوك، أثخن في الأرض قتلا لأبناء عمه (بني سلامان) وحقداً على بني أبيه المتخاذلين؟ وجاء الكشف في قوله لبني أمّه، بل للناس كلّهم:

ولي دُونَكُمْ أهْلُونَ: سِيدٌ عَمَلَّسٌ   وأرْقَطُ زُهْلُولٌ، وعَرْفاءُ جَيْئَلُ(٣٢)

هُمُ الأهْلُ، لا مُسْتَوْدَعُ السِّرِّ ذائعٌ   لديهِمْ، ولا الجاني بما جَرَّ يخذلُ

إنه يريد أن يستبدل بأخواله -ولم يكن له أهل غيرهم- الذئابَ والضباع، ولعلّ في قوله (ولا الجاني بما جَرَّ يخذل) إضاءة أخرى لاغترابه وارتحاله وتفرّده بالغزو، فالقول يوحي بأن أخواله قد رغبوا إليه أن يتوقف عن اقتراف الجرائر، ولعلهم آذنوه بالخلع والارتحال. ويؤكد هذا قوله بعد ذلك:

وإنّي كفاني فَقْدَ مَنْ ليس جازياً   بحُسْنَى، ولا في قُربِهِ مُتَعَلَّلُ

ثلاثةُ أصحابٍ: فؤادٌ مُشَيَّعٌ   وأبيضُ إصليتٌ، وصفراءُ عَيْطَلُ(٣٣)

ثم قوله:

وأسْتَفُّ تُرْبَ الأرْضِ كيلا يُرى له   عَلَيَّ من الطَّوْلِ امرؤٌ مُتَطَوِّلُ

تلك أبيات تصور بعض الحياة التي يرغب فيها الشنفرى، والتي «تصون له كرامته، وتحفظ عليه حرّيته» بعد أن أضحى:

طريد جِنَاياتٍ تَياسَرْنَ لَحْمَهُ   عَقِيرَتُهُ لأيِّها حُمَّ أوّلُ(٣٤)

إنه مطارد مِمَّن أغار عليهم، وهؤلاء يتنافسون للقبض عليه، وللانتقام منه، وكان لذلك يشعر بالخوف والوحدة والرهبة، وراح يعالج نفسه المتوجّسة الشرَّ بإنشاد يؤنس به وحدته، ويشجّع به نفسه المضطربة بفخر طالما تعالى مثله من حناجر السارين في الليالي الحالكة، والأماكن الموحشة المخيفة.

وختم الشنفرى لاميته بمقطع تمّ فيه انفصاله «عن الجماعة الإنسانية، واندماجه في الطبيعة الصحراوية كأحد مخلوقاتها، وأخيراً يلتحق بوحش الصحراء التحاقاً نهائياً[٣٥]» إذ يقول:

تَرُودُ الأَراوِي، الصُّحْمُ حَوْلِي كأنّها عَــذارى عليهـنَّ المُلاءُ المُذَيَّلُ(٣٦)
ويَرْكُدْنَ بالآصَالِ حولي كأنَّني مِنَ العُصْمِ أدْفَى ينتحي الكِيحَ

والبيتان يصورانه جالساً بين الوعول، وهو يستمتع بألوانها فكأنها عذارى -يقول هذا، وليس له امرأة تؤنسه- ترتدي مـلاءات ضافيـة، وهي تذهب، وتجيء حـوله، ثم تأنس الوعـول به، وتجلس إليـه، وقت الأصيل، وكأنّه ذَكَرٌ لها، أعصم، قادم من الجبال البعيدة العالية.

إلى ذلك انتهت رؤية الشنفرى -الشاعر لذاته المغتربة في مجتمع ينفر منه خوفاً واحتقاراً، ويتربص به حقداً وانتقاماً، ولذاته المتأبّدة في الأماكن الخطرة، والمفازات الموحشة

وأحسبُ أن الشنفرى كان في أيامه الأخيرة يغزو وحيداً لا صاحب له، وأن حقده على واتريه ومذلّيه في صغره كان لايهدأ وقد رويت في خبر مقتله ثلاث روايات إحداهما تقول إن الذين قتلوه ثلاثة رجـال هـم: أسيد بن جابر السلامي، وابن أخيه حزام الذي قتله الشنفرى بمنـى، وخازم الفهمي، والثانية تقول إنّ قاتليه ثلاثة هم: أسيد وابنا أخيه خزام، والثالثة تقول: إن قاتليه عصبة من بني سلامان[٣٨]. وأميل إلى ترجيح الرواية الأولى إذ أرى فيها تحالفاً بين من لهم ثأر عند الشنفرى من الذين سبق لهم أن أذلوه، وقتلوا أباه، غايته الانتقام منه، والخلاص من فتكه بهم. ولقد جاء في (الأغاني) ما يشعر بتقديم أبي الفرج للرواية الأولى، فقد رواها

أولاً، وذكر لها سنداً، ثم ذكر الثانية، والثالثة، ولم يذكر سنداً لهما. ومِمّ جاء في الرواية الأولى: «ثم قَعَدَ له بعد ذلك أُسَيْد بن جابر السلاماني، وخازمٌ الفَهْميّ، بالناصف من أَبِيْدَةَ، ومع أُسَيْد ابنُ أخيه، فَمَرَّ عليهم الشنفرى، فأبصر السواد بالليل فرماه، وكان لايرى سواداً إلاّ رماه كائناً ما كان، فشكَّ ذراع ابن أخي أسيد إلى عضده، فلم يتكلّم، فقال الشنفرى: إنْ كنتَ شيئاً فقد أصبتك، وإنْ لم تكن شيئاً فقد أمِنْتُكُ وكان خازم باطحاً (يعني: منبطحاً بالطريق) يرصده، فنادى أُسَيْد: يا خازم أصْلِتْ (يعني: اسلُلْ سيفكَ). فقال الشنفرى: لكلٍّ أصلتٌ، فأصلتَ الشنفرى، فقطع إصبعين من أصابع خازم: الخِنْصَر، والبِنْصَر، وضبطه خازم حتى لحقه أسيدٌ وابنُ أخيه نجدةً، فأخذ أُسيدٌ سلاحَ الشنفرى، وقد صَرَعَ الشنفرى خازماً وابنَ أخي أُسيد، فضبطاه، وهما تحته، وأخذ أسيدٌ برجل ابن أخيه، فقال: أُسيدٌ: رِجْلُ من هذه؟ فقال الشنفرى: رجلي، فقال ابن أخي أُسيد: بل هي رجلي يا عم، فأسروا الشنفرى، وأدوه إلى أهلهم، وقالوا له: أنشدنا، فقال: إنّما النشيد على المسرَّة، فذهبتْ مثلاً، ثم ضربوا يده، فتعرّضتْ، أي: اضطربت، فقال الشنفرى في ذلك:

لاتبعدي إمّا ذَهَبْتِ شامَهْ

فَرُبَّ وادٍ نَفَرَتْ حَمَامَهْ

ورُبَّ قِرْنٍ فَصَلَتْ عظامَهْ

ثمّ قال له السُّلامي: أأطرفكَ؟ ثمّ رماه في عينه، فقال الشنفرى: كأنْ كنّا نفعل، أي: كذلك كنّا نفعل. وكان الشنفرى إذا رمى رجلاً منهم قال له: أأطْرِفُكَ؟ ثم يرمي عينه. ثم قالوا له حين أرادوا قتله: أين نقبرك؟ فقال:

لا تقبـروني، إنّ قبـري مَحَرَّمٌ عليكمْ، ولكنْ أبشـري أمَّ عـامـرِ
إذا احتملتْ رأسي وفي الرأس أكثري وغُـودرَ عند المُلْتَـقَى ثَمَّ سـائري
هنالكَ لا أرجـو حيـاةً تَسُـرّني سميرَ الليالي مُبْسَلاً بالجرائر[٣٩]

وفي الرواية الثانية، وهي قريبة من الأولى، تفصيل آخرَ لما جرى ساعة قتله، فقد شَدَّ أسيدٌ وابنا أخيه الشنفرى وثاقاً «ثم إنهم انطلقوا به إلى قومهم، فطرحوه، وسطهم، فتماروا (تجادلوا) بينهم في قتله، فبعضهم يقول: أخوكم وابنكم، فلمّا رأى ذلك أحد بني خزام ضربه ضربة فقطع يده من الكوع، وكانت بها شامة سوداء، فقال حين قُطِعَتْ يده.....»[٤٠].

ثمة إجماع على أنّ الشنفرى قد عُذّب، ومُثّل به قبـل أن يقـتل، فقد قطعت يده، وسُمِلَت عيناه، ولكن الروايات لاتذكر لنا كيف قُتل؟ ولاتفصح عن اسم من أجهز عليه، ولكنها تجمع على أنّه كـان شجاعـاً في مواجهة الموت، صبوراً على العذاب، مصراً على إغضاب شانئيه إذ فخر بمن قتل منهم حين قُطعت يده، ومصراً على التأبّد والاغتراب عن النـاس إذ كانت رغبته الأخيرة ألاّ يُقبر كما يُقبر الناس، ويبدو إصراره على ذلـك في قوله: إنّ قبري محرّمٌ عليكم» وهو قول يوحي بحرمة الوصية، وبوجوب تنفيذها.

لقد تناءى ما بينه وبين الناس قبل موته، وتقارب ما بينه وبين وحش الصحراء فأكد اغترابه وتأبّده بأن نذر جسده لأمّ عامر (الضبع) لتقتات به، وبشَّرها بذلك[٤١]، ولم يكن ذلك عبثا منه، بل إصراراً على رغبته بالابتعاد عن الناس، وعلى انتمائه إلى عالم آخر، فما أم عامر سوى العرفاء الجيئل التي استبدلها بأهله في لاميته (أنشودة الاغتراب)، وهي لذلك أحقّ به بعد موته إذ تنوشه، وتحقق رغبته العارمة في الاندفاع بعيداً عن البشر حياً وميتاً.

ويبدو أن الشنفرى كان يظنّ أن قاتليه لن يتوقفوا عن التمثيل به بعد قتله (إذا احتملوا رأسي . . . وغودر عند الملتقى ثمّ سائري» . إنّه يظنّ أنهم سيفصلون رأسه عن جسده، ويتركون سائره حيث قُتِل، مُسْلماً إلى حقدهم لما أوقع فيهم، وذلك أمرٌ لا يسرّه أبداً . .

وأحسب أن للأبيات تتمة يستنجد بها بأمّ عامر لتنقذه إذ لا ناصر لـه في الكون غيرها؛ فقد جاء في رواية أخرى، بعد ثلاثة الأبيات قوله[٤٢] :

لقلتُ لهـا : قَـدْ كـان ذلك مَـرَّةً   ولَسْتُ على ما قد عهدتِ بقادرِ

وهذا بيت يشير إلى حوار بينه وبين أمّ عامر، ينمّ عن تعاطفها معه، ولعلّه يوحي بأنه كان يُحْسِنُ إليها قبل اليوم، وأنه غدا عاجزاً عن ذلك الآن، وأنّه يرغب إليها أن تحسن إليه بتغييبه عن هذا الوجود.

رحل الشنفرى غير ذاكر أحداً من البشر بخير، وهو يحمل نفساً أبيّة متمرّدة في جسد قوي ضامر، فقد «ذُرِعَ خَطْوُ الشنفرى ليلة قُتِـل فوُجِـد أول نزوةٍ نزاها إحدى وعشرين خطوة، ثم الثانية سبع عشرة خطوة»[٤٣].

ثمّة أمر مهم أحسب أنّه كان يشغل الشنفرى ساعة مقتله وهـو إنجـاز ما عقد العزم عليه، وتحقيق ما يفكر فيه من أمور تمنحه الطمأنينة، ويُفَسِّر ذلك إنشغاله برأسه، وإعلاؤه لشأنه في قوله: «وفي الرأس أكثري» وأيـن ما بقي منه، وهو الأقل؟ أكان يريد به فؤاده الذي تبلّدت أحاسيسه، وقلّت؟

ومن الأمور التي كانت تشغل الشنفرى آنذاك أنّه لم يفِ بنذره لوالد زوجه؛ فهو لم يقتل من بني سلامان سوى تسعة وتسعين رجـلاً، وكـان قد نذر أن يقتل منهم مائة رجل.

وتقـول إحدى الروايات: «ولما قُتِل الشنفرى، وطُرِح رأسُه، مَرّ به رجل منهم فضرب جمجمة الشنفرى بقدمه، فعُقِرَتْ قدمه، فمات منها، فتمّت به المائة»[٤٤] وتقول أخرى: «فقتلوه، وصلبوه، فلبث عاماً أو عامين مصلوباً وعليه من نذره رجل. قال: فجاء رجل منهم كان غائباً، فمرّ به،

وقد سقط فركض رأسه برجله، فدخل فيها عظم من رأسه، فَعَلَّتْ عليه، فمات منها، فكان ذلك الرجل هو تمام المائة»[٤٥].

تلك نهايةُ عداءٍ شديد، خُتِمَ بانتصار الشنفرى إذ أتمَّ نذره وهو ميت، ونرى فيه انتصاراً للفرد المتمرِّد على الجماعة الظالمة، فقد قهرها حياً وميتاً، وتمرَّد على قيمها، وانتصر للحقِّ على الظلم، فغالى في الانتصار، وانتصر للمرأة أماً وزوجاً، فكانت جوانحه المفعمة بالحقد تفيض بالرقة والتقدير والاحترام لها.

كان الشنفرى في تمرّده واغترابه يؤسس لقيم جديدة، ترقى بالمجتمع من وهاد ما في العصبية القبلية من استعلاء على المستضعفين من الفقراء وذوي الأنساب الوضيعة في عرف المجتمع آنذاك، وكان شعره نشيداً معبراً عن سلوكه وأفكاره ومشاعره، فكُتِبَ له الخلود في ذاكرة الأجيال، وأما الذين صرعهم، والذين صرعوه فمازالو متعلقين بتلابيبه ينشدون الخلود به.

رحل الشنفرى، ولم يثأر له أحد لكثرة جرائره، ولاغترابه عن الناس: أعمامه وأخواله وغيرهم، وقد حَمَّدَ بعض الجاهليين لأُسيد بن جابر فعله بشعر ركيك لا حياة فيه[٤٦]، ولكن تأبط شراً أحسَّ بفداحة الخطب، وبمرارة الفقد، فرثاه بقصيدة هي من عيون الرثاء لما فيها من ندب وتأبين وعزاء، ومنها قوله[٤٧]:

على الشنفرى ساري الغمامِ، فرائحٌ ... غـزيرُ الكُلَى، وصَيِّبُ الماءِ باكرُ

قضى نحبه، مستكثراً من جميله ... مُقِلاً من الفحشاء، والعرضُ وافرُ

وإنّكَ لو لاقيتني بَعْدَ ما ترى ... -وهَلْ يُلْقَيَنْ مَنْ غيّبته المقابرُ-؟

لألفيتني في غارة أعتزي بها ... إليك، وإمّا راجعاً أنا ثائرُ

فلو نَبَّأتْني الطيرُ، أو كنتُ شاهداً ... لآساكَ في البلوى أخٌ لك ناصرُ

وأجملُ موتِ المرءِ إذ كان مَيّتاً ... -ولابدّ يوماً- موته وهو صابرُ

وخَفَّضَ جَأشي أنّ كلَّ ابنِ حُرَّةٍ ... إلى حيثُ صِرْتَ، لا محالةَ صائرُ

وليس في أخبار تأبط شراً ما يدلّ على أنه ثأر، أو حاول أن يثأر لابن أخته الشنفرى، أتراه كان يعرف أن الشنفرى لايحتاج لذلك، ولايرغب فيه لأمور جرت بينه وبين الناس، ومنهم تأبط شراً؟

ما نعرفه أن الشنفرى انتصر على الناس، وعلى ذاته، وأن نشيده الصحراوي المتأبد يزداد امتداداً وجمالاً وإنسانية يوماً بعد يوم.

الهوامش

(١) انظر (ديوان الشنفرى، ١٩٩١م، ت إميل بديع يعقوب بيروت ص٩ -١٠). وفيه ثبت بالمصادر والمراجع. هذا، وذكر ابن حزم أن الشنفرى من بني سلامان بن مُفرج الأزديين. انظر (جمهرة أنساب العرب، ١٩٨٣م، ابن حزم، بيروت ص٣٨٦).

(٢) ديوانه ص٧٨.

(٣) المصدر السابق

(٤) انظر (الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، ١٩٥٩م، يوسف خليف، ص٣٢٩-٣٣١)

(٥) انظر (جمهرة أنساب العرب ص٣٨٦)

(٦) انظر (شرح اختيارات المفضل، ١٩٨٧م، التبريزي، ت فخر الدين قباوة ص٥١٣).

(٧) انظر (الانتماء في الشعر الجاهلي، ١٩٩٨م، فاروق اسليم، ص١٦٤ -١٦٦).

(٨) انظر (العصر الجاهلي، ١٩٧١م، شوقي ضيف، ص٣٧٧)

(٩) انظر (الانتماء في الشعر الجاهلي ص١٦٥م. وجاء في رثاء تأبط شراً للشنفرى ما يشعر بأن أمه حُرَّة، فقد أعولتْ عليه النساء الحرائر؛ وكلُّ ابن حرّة إلى حيث صار الشنفرى صائر. انظر (ديوان تأبط شراً، ١٩٨٤م، ت علي ذو الفقار شاكر، ص٨٢-٨٤)

(١٠) انظر جمهرة أنساب العرب ص٣٨٦)

(١١) انظر (ديوان المفضليات. ١٩٢٠م، الأنباري، ص١٩٥)

(١٢) انظر (الشعراء الصعاليك ص١١٢

(١٣) ديوانه ص٥٢. ودعدع: كلمة تقال للعاثر. والمعنى: أقاله الله.

(١٤) انظر (الأغاني، ١٩٩٢م، الأصفهاني، دار الكتب العلمية، ٢١/ ١٨٥ - ١٨٦، ١٩٧).

(١٥) انظر المصدر السابق ٢١/ ١٨٥، وديوان المفضليات ص١٩٦).

(١٦) المصدر السابق ٢١/ ١٩٧.

(١٧) ديوانه ص٤٢. وثارت عجاجته عليهم: أغار عليهم. وأراد بذي كساء أو بُرد: فقيرهم وغنيهم. والعصداء والأرفاغ والسرد: أرض وجبلان لبني سلامان. والخلّ: الطريق ينفذ بين الرمال.

(١٨) انظر (الأغاني ٢١/ ١٩٨)

(١٩) ديوانه ص٤٥. والجنف: الميل. والأسود: الحيّة السوداء العظيمة. وقوله: «لم تفوّتوا» لعل صوابه: «لم تفوتوا». من الفوت. (يعقوب).

(٢٠) انظر (ديوان الشنفرى ص٧٤)

(٢١) المصدر السابق ص٢٧.

(٢٢) المصدر السابق ص٤٤. والعُثّة: حشرة تأكل الصوف وغيره.

(٢٣) المصدر السابق ص٣٧. والمحرم: الداخل في الحَرَم المحيط بمكّة. والملبّد: الذي دهن شعره بشيء من الصمغ لتلبيده. وذلك من عادات الجاهليين في الحجّ.

(٢٤) المصدر السابق ص٣١.

(٢٥) المصدر السابق ص٧٩.

(٢٦) المصدر السابق ص٣٢. والجارة (هنا): الزوجة.

(٢٧) المصدر السابق ص٣٣. والثنا: إخبارك عن الشيء بالحسن أو بالقبيح.

(٢٨) شرح اختيارات المفضل ص٥١٩.

(٢٩) ديوانه ص٤٦. وساق حرّ: ذكر القَماري.

(٣٠) المصدر السابق ص٤٦ -٤٧. والأماكن المذكورة في الأبيات من ديار بني سلامان.

(٣١) انظر اللامية في ديوانه ص٥٨ -٧٣ .

(٣٢) السِّيد العملّس : الذئب القوي السريع . وزهلول : خفيف . والعرفاء : الضبع الطويلة العُرْف . والجيئل : من أسمائها .

(٣٣) المشيَّع : الشجاع . والإصليت : السيف المجرّد من غمده . والصفراء : القوس من شجر النبع . والعيطل : الطويلة .

(٣٤) تياسرن لحمه : اقتسمنه . وعقيرته : نفسه . وحُمّ : نزل .

(٣٥) دراسات رؤوية ، ١٩٨٧م ، محيي الدين صبحي ص١٩١

(٣٦) الصحم : جمع أصحم وصحماء . وهي السوداء الضارب لونها إلى الصفرة .

(٣٧) العصم : جمع أعصم . وهو الذي في ذراعيه بياض . والأدفى من الوعول : الذي طال قرنه جداً . والكيح : عرض الجبل وجانبه . والأعقل الممتنع في الجبل العالي ، لايتوصَّل إليه .

(٣٨) انظر (الأغاني ٢١/ ١٨٥ -١٩٩) .

(٣٩) المصدر السابق ٢١/ ١٨٧ -١٨٨) . وسمير الليالي : طولها . ومبّسل بالجرائر : مُسْلَمٌ للذنوب والجنايات .

(٤٠) المصدر السابق ٢١/ ١٩١ ، وديوان المفضليّات ص١٩٨ -١٩٩) .

(٤١) قال لها : أبشري أمّ عامر . وهي كلمة تقال للضبع إذا صيدت ، ومثل يضرب للأحمق يأتي بباطل لايخفى . وأرى أن الشنفرى يخاطب أم عامر ، ويبشّرها ، وأستبعد ما يقال (ولكن دعوني للتي يقال لها أبشري أمّ عامر) .

(٤٢) ديوانه ص٤٩ .

(٤٣) الأغاني ٢١/ ١٩١ .

(٤٤) المصدر السابق ٢١/ ١٩٢ .

(٤٥) المصدر السابق ٢١/ ١٩٩ .

(٤٦) انظر (المصدر السابق ٢١/ ١٩١) :

(٤٧) انظر القصيدة في (ديوان تأبط شراً ص٧٨ -٨٥) . والكُلَى : جوانب السحابة وأسافلها . واحدتها كُلية . وصيّب الماء : منْصبّه ، ومنهمره .

آفـــاق المعرفـــة

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

أفكـــار علميـــة

البصمة الوراثية

تتكوّن أعضاء الجســم البشــري، كمــا هو معروف، من مليارات الخلايا، وتوجد داخــل كل خليّة النواة التي تحتوي على الكروموسومات (عدا خلايا الدم الحمراء الناضجة). وفي «نواة» خلية جسميّة؛ ويوجد /23/ زوجاً من الكروموسومات،

نصفهامن الأب (من الحيوان المنوي)، والنصف الآخر من الأم (من البويضة). وتشبه الكروموسات الخيوط الرفيعة في مظهرها، وهي ملتفة ومكثّفة على هيئة شبكة.

يتركب الكروموسوم، كيماوياً، من بروتينات وأحماض نووية، وهذه الأحماض نوعان: الحامض النووي الرايبوزي RNA، والحامض النووي الرايبوزي المنقوص الأكسجين DNA، وهذا يمثّل مادة الوراثة في معظم الكائنات الحيّة؛ ويتكوّن جزيء DNA من سلسلتين تلتف إحداهما على الأخرى بصورة لولبية، وتتركب كل سلسلة من أربع وحدات أساسية، يطلق على كل واحدة منها اسم «النيوكليوتيد» وهي المثلة لحروف لغة الوراثة.[1]

يتألف النيوكليوتيد في DNA من سكر خماسي (رايبوز غير أكسجيني)، ومجموعة فوسفات، وقاعدة نتروجينية. وتختلف النيوكليوتيدات، بعضها عن بعض، في نوع القاعدة النيتروجينية الموجودة فيها. ثم إن موقع القواعد في DNA وترتيبها هما اللذان يحفظان ويحددان الصفات الوراثية، أو ما يسمى بـ«الجينات» أو «المورثات» عن طريق الشفرة الوراثية؛ ويوجد في الخلية الآدمية الواحدة مائة ألف جين. وتتكوّن الشفرة الوراثية الواحدة من ثلاث قواعد، وتحدد كل شفرة وراثية نوعاً واحداً من الأحماض الأمينية الموجودة في الطبيعة. وهكذا فإن ترتيب القواعد في الجين هو الذي يبيّن نوع الأحماض الأمينية وترتيبها وعددها في البروتينات اللازمة لحياةالكائن الحي. ولا يتأثر ترتيب القواعد على السلسلة الواحدة بسبب قوة الروابط بين هذه القواعد، وإذا ما عُكست الظروف المؤدية إلى «الدنترة» DENATURAION، أي إذا تم تبريد محلول DNA، أو إزالة البيئة القلوية فإن السلسلتين تعودان إلى الارتباط معاً، كماكانتا أول مرة، مكوّنتين شريطاً مزدوجاً من DNA، وهذا ما يسمّى بعملية الالتحام «ANNEALING»،

وتعمل مجسّات أو كواشف DNA PROBES التي تستخدم في تحضير البصمة الوراثية على هذا المبدأ.

تمثل الكواشف عنصراً رئيسياً في **تحليل البصمات الوراثية**. والمجسّ، أو الكاشف، قطعة قصيرة من سلسلة «DNA» أحادية، معلّمة بعلامة مميّزة، كالنظائر المشعة، مثل نظير الفوسفور / P32، أو جزيء البيوتين، لتسهيل متابعتها والكشف عنها. وفي العادة يكون ترتيب القواعد في المجس معروفاً ومناظراً لجزء من DNA المراد فحصه. وعندما يُحضن المجس مع «د. ن. آ» أحادي السلسلة فإنه يزدوج مع هذه السلسلة في المواقع التي تتواجد فيها قواعد متممة لتسلسل القواعد في المجس. وينتج من ذلك مناطق مزدوجة من «د. ن. آ» يطلق عليها اسم المناطق المهجنة DNA HYBRIDS. وتعتمد قوة الارتباط بين جزء محدد من سلسلة د. ن. آ. والقواعد في المجس على درجة التكامل بينهما. فكلما قلت درجة التكامل ضعفت القوى الرابطة وأمكن التخلّص من هذه الأجزاء بخطوات غسيل لاحقة. وثمة نوعان من المجسّات أو الكواشف المستخدمة في التحاليل الوراثية هما:

- الكواشف الفردية أو الأحادية الموقع

:SINGLE LOCUS PROBES

تستطيع هذه الكواشف تمييز جزء DNA الذي يوجد في موقع واحد فقط من الكروموسوم البشري. فهي تعتمد على موقع جيني واحد، يوجد على الكروموسومين المتناظرين، الذي يحدد صفة فردية للشخص، موروثة من أبويه مناصفة بينهما. وتفضّل هذه الكواشف في قضايا إثبات البنوّة وما شابهها، لأن نتائجها بسيطة وواضحة ودقيقة.

- الكواشف المتعددة المواقع

:MULTIPLE LOCUS PROBES

ترتبط هذه الكواشف بأكثر من موقع على الكروموسوم نفسه، أو على كروموسومات مختلفة. ولذلك فهي تستخدم للبحث عن معظم الصفات الجينيّة المنتشرة على أزواج مختلفة من الكروموسومات المتناظرة. غير أن النتائج المتحصّل عليها في هذا النظام، معقّدة نسبياً، على الرغم من دقتها واعتمادها على الموازنة في «حالات الاغتصاب» و«إثبات البنوّة». والسؤال الذي يمكن أن يطرح الآن هو: **كيف يختلف DNA من شخص لآخر؟.**

الجواب: منذ أن كشف أحد العلماء عن الخطوط الحلميّة الموجودة في الأصابع في عام ١٨٨٢ راودت الآخرين من العلماء فكرة استخدام طرائق أخرى لتعرف هوية الأفراد والتمييز بينهم. وقد حاولوا الحصول على معلومات إحصائية إضافية، باستخدام الاختلافات الفردية في البروتينات وسطوح الخلايا، مثل مجموعات الدم ABO، وبروتينات المصل والأنزيمات الشبيهة في خلايا الدم الحمراء، عن طريق فصلها وتمييزها بتقنية التحليل الهلامي الكهربائي GEL ELECTROPHORESIS، من أجل إثبات العلاقة بين المتهمين، وعينات الطب الشرعي. وعلى هذا الأساس كان يمكن استثناء90% إلى 95% من الأشخاص، لأن بعض الاختلافات الفردية قد لاتظهر على مستوى البروتينات إمّا لكون الشفرة الوراثية لبعض الأحماض الأمينية متكرّرة؛ وإما لأنه لايمكن الكشف عنها بوساطة البروتينات، لأن هذه الاختلافات لاتغير هذه البروتينات إلى درجة كافية، مما يترك مجالاً للظن والجدل في أن العيّنة المقدمّة قد تكون لشخص غير المتهم.

ولقد ظلّ الأمر كذلك حتى العام ١٩٨٦ حيث تم اكتشاف «البصمة الوراثية» لتحلّ محلّ نظام بصمة الأصابع التقليدية، وقد سمّاها العلماء DNA FINGERPRINTS وهي التي تعرف أحياناً بـ«DNA TYPIGN».

تخضع طرائق تحليل البصمة الوراثية إلى تجميع الآثار البيولوجية، والمخلفات الآدمية في مسرح الجريمة، أو على جسم الضحيّة، التي ترتبط بصورة مباشرة بإفرازات الجسم، كالدم واللعاب والسائل المنوي والافرازات المهبلية، أو بأنسجة الجسم المختلفة، مثل جذور الشعر وبقايا الأظافر والجلد والعظام وغيرها من الآثار المادية. بعد تجميع هذه الآثار والمخلّفات يتم تحديد الطريقة التي يمكن أن تُتّبع للحصول على «البصمة الوراثية» بناء على طبيعة العيّنة وكميّتها. ومن أهم هذه الطرائق:

* أولاً: البصمة الوراثية باستخدام مناطق DNA المختلفة الأطوال والتوزيع، وتعتمد هذه الطريقة لتحليل DNA على تمييز الأشخاص طبقاً لطول أو عدد تكرارات معينة في DNA. وتنتج هذه الاختلافات من طفرات وراثية سابقة، تسبب استبعاد المواقع التي كانت تميّزها أنزيمات التحديد. ولذلك فإن المنطقة نفسها في المحتوى الوراثي تُقطع، بوساطة إنزيم التحديد نفسه، إلى أجزاء مختلفة لأشخاص مختلفين. أي أنه يمكن الحصول على خليط من قطع DNA المختلفة في طولها، ويطلق على هذه القطع اصطلاح RFLPS. وعلى الرغم من اختلاف هذه المناطق في طولها، إلا أن كلاً منها يحتوي داخله على تسلسلات في القواعد بطول / ١٠-١٥/ قاعدة مشتركة بين كثير من هذه المناطق. ومن الأمثلة على مناطق RFLPS بعض التسلسلات التي تقيد نفسها وتتكرر بصورة متلاصقة، وهي تختلف بدرجة كبيرة من شخص إلى آخر، وتسمى مثل هذه التكرارات في الموقع الواحد باصطلاح VNTR، وتورّث هذه الأنماط، أو العلامات الوراثية، من الأم والأب بالتساوي. وقد استخدمت مجسات VNTR، المشتقة من جين الميوغلوبين في الإنسان، لزيادة القدرة التمييزية لأنماط PFLPS.

تعتمد القدرة التمييزية المأخوذة بهذه الطريقة للبصمة الوراثية على عدد من مواقع الاختلافات، وعلى عدد المرات التي تتكرر فيها هذه الاختلافات بين الأفراد . وعند تحليل عينات بيولوجية من عدة أشخاص نجد أنه إذا كان الاختلاف في موقع واحد فإن الحد الأقصى للحزَم التي يمكن مشاهدتها من كل عيّنة هو اثنتان، واحدة في كل كروموسوم في زوج الكروموسومات المتماثلة، وتمثل الحزمة الأولى ما يرثه الشخص من أبيه، بينما تمثل الثانية ما يرثه من أمه . وهذه- رغم ما قد ينتج عن تعدد حزمها - تظل مفضلة لدى العلماء لأنها تضفي قدرة تمييزية عالية عند تحليل البصمة الوراثية، وبخاصة في قضايا إثبات النّسب والكشف عن الخبايا الكبرى وإثباتها، كما يمكن بها تحديدذاتية الفرد بصورة تكاد تكون قاطعة .

* ثانياً : البصمة الوراثية باستخدام تفاعل البلمرة المتسلسل وتحديد مناطق التكرار القصيرة في DNA: فقد لاحظ العلم أن VNTR تبدي قدراً معيّناً من التشابه بالمظهر، وهذا يستدعي ضرورة تحديد نوع الكائن الحي عند تحليل البصمة الوراثية . وقد تبين لأصحاب الاختصاص أنه يمكن الحصول، من أي عينة بشرية تحتوي على DNA، على نتائج ملموسة، حتى ولو كانت هذه العينات تتألف من خلية واحدة (جذر شعرة، أو رذاذ عطاس، أو حتى بقايا لعاب على مغلف رسالة، أو عقب سيكارة أو حافة كأس . وقد نجحت طريقة PCR/STR إضافة إلى ذلك في الإفادة من عينات خلايا منوية تم تخزينها لأكثر من عشر سنوات، كما أنها أعطت نتائج باهرة في حالات تعفّن العينات وتحللها، كالهياكل العظمية، و هذا له أثر بالغ في إعادة التحقيق في قضايا طويت ملفاتها، أو كشف النقاب عنها بعد فترة طويلة من حدوثها .

* ثالثاً: البصمة الوراثية باستخدام DNA العُضيّات التنفسيّة : حيث يعد هذا التحليل أقوى من تحليل STR، لأن العضيات التنفسيّة المسؤولة عن توليد الطاقة في الخلية يوجد منها آلاف النسخ في الخلية الواحدة، وهذا يجعل هذه العضيات مصدراً ضخماً وثابتاً للمعلومات الجينيّة بالموازنة

مع DNA الكروموسومي الموجود في النواة . ، وقد استخدمت هذه الطريقة لتحليل بقايا أشلاء من أنسجة عظمية زاد عمرها على سبعة آلاف سنة لحل بعض المعضلات التاريخية الغامضة . وهي في الواقع الخيار الوحيد إذا ما أريد إيجاد علاقة نسب بين أجيال حية وأخرى بائدة ؛ لأن هذه العصيات تورث إلى النسل من الأمّهات ولا يسهم بها الآباء في شيء يذكر .

بعض الأمور المتعلّقة بالبصمة الوراثية تشي بصحّة بصمة الأصابع التقليدية بدقة ، ما إذا كان المشتبه به أو الجاني قد تركها في مكان الحدث ، أو على جسم المجني عليه . إلا أنها ليست ذات قيمة عمليّة إذا لم تؤخذ من المتهم ثانية أمام الشهود ، وذلك لموازنة البصمتين الواحدة بالأخرى . أما البصمة الوراثية فتعدّ وسيلة للربط بين الصفات الشخصية للفرد وغيره من الأشخاص في المجتمع ، كالجنس والسلالة والأصل ، وغير ذلك .

وقد تعدّدت تطبيقات البصمة الوراثية في مجالات كثيرة ، أدّت دوراً رئيساً في تقديم الأدلة وحلّ عدد من القضايا الاجتماعية والأخلاقية : كقضايا الهجرة ، وقضايا المفقودين ، وإثبات صلة الرحم . والقضايا الجنائية : السفاح والزنى واللواط والاغتصاب والابتزاز والسطو والقتل . والقضايا المسجلة ضد مجهولين (في حالة إعادة فتح ملفات هذه القضايا) . . وغير ذلك .

وهذا يعني أنه لم يعد ينفع المجرمين تنكرهم أو تخفيهم باطلاق لحية ، أو صبغ شعر ، بل حتى في تغيير جلودهم بأخرى بلاستيكية . وقد يلجأ المجرمون المحترفون إلى أساليب حديثة في التمويه وطمس الآثار ، مثل خلط الدم بدماء الحيوانات في حالات القتل ، أو استعمال الجرابات الواقية وقطع الأحبال المنوية «VASECTOMY» في حوادث الانحرافات الجنسية ، إلا دور العلم يبرز هنا في استحداث أساليب جديدة ومعايير عالية تصمد أمام التحدّي والتحفظات والطعونات بغية الفوز بالسباق الذي بدأ . وذلك للكشف عن الحقائق وإرساء العدالة . وعلى ذلك فإن ابتكار البصمة الوراثية

يُعد أعظم إنجاز علمي في مجال القانون، ولقد كان لهذا الابتكار أثر جليل في إحقاق الحق حيث تقود إلى براءة المظلومين وإدانة المجرمين. والحقّ أحقّ أن يتبع على كل حال.

* * *

فنــون

الفنان العربي والموقف من التيارات الفنية المعاصرة

من أهم المشكلات التي نصادفها في حياتنا الفنية مشكلة تحديد موقفنا من التيارات الفنية العالمية، أنأخذ بها، أم نرفضها نهائياً، أم نتوسط فنأخذ منها في حرص ونرفض منها في حرص كذلك. وهي مشكلة قديمة، كما يراها الباحث والناقد المصري د. عز الدين اسماعيل، وليست بنت اليوم، بل ربما كانت مشكلةتقليدية يتحتم مواجهتهـا عنـدما تتشابـه الظـروف في الفترات التاريخية والحضارية المختلفة. فقد سبق أن واجهت الحضارة العربية المشكلة نفسها حين أخذ تراث الفكر الإغريقي يفد إلى العرب كما أننا واجهنا المشكلة ذاتها منذ مطالع القرن العشرين، حين نشطت حركة الترجمة عن الآداب الأوربية، ثم الآداب العالمية في وقتنا الحاضر. لكن العرب حين أخذوا عن الحضارات القديمة لم يكونوا عزلاً من أي ميراث حضـاري، بل كانت بين أيديهم نظرية كونية شاملة أمدهم بها الإسلام، فكانت هذه النظرية بمثابة العصب الفكري ونقطة الارتكاز التي انطلق منها كل تفكير ومن ثم كانت العلوم العربية. بل الفن العربي كـذلك، شديد الصـلة بهذا المركز. (٢)

أما بالنسبة لوضعنا الراهن فإن الظروف العالمية قد اختلفت، فلم يعد في مقدور أي شعب أن يغلق دون نفسه الأبواب، ويعتزل العالم، ويتقوقع داخل ذاته لكي يجترّ ما عنده، أو يبدأ بداية جديدة. حتى الشعوب التي فرضت على نفسها هذه العزلة مالبثت أن أخذت تفتح الأبواب والنوافذ، وتتيح للناس استنشاق الهواء الوافد. وكل هذا يؤكد أن الإحساس بضرورة التواصل بين الشعوب قد صار أمراً لاسبيل إلى إنكاره، وأن الحياة قد تطوّرت بالشعوب إلى نوع من «العالمية» مازال يتأكد يوماً بعد يوم.

وعلى هذا اختلفت ظروفنا الراهنة عن ظروف أسلافنا، فليس الزمن لنا وحدنا، وإنما تشاركنا فيه شعوب أخرى كثيرة. ولسنا كذلك بحيث نستطيع الانسلاخ تماماً عن هذه الشعوب، لأن الانسلاخ يمنعنا من متابعة ما يصل إليه العالم من كشوف متلاحقة، ويحرمنا الوجود في الإطار العالمي، وفعاليتنا في هذا الإطار.

فماذا يستطيع فناننا اليوم أن يصنع؟ تراه ينصرف إلى تراثه القديم يتفهمه ويتشرّب روحه ويستمد منه دوافعه وموضوعاته وأساليبه وطرزه، أم يفتح النوافذ للتيارات الغربية الحديثة ويتركها تحمله معها؟

والغريب أن مشكلتنا هذه وإن تكن عامة فإنها لا تثار في الغالب إلا بمناسبة الحديث عن فنوننا التشكيلية. فكثير من فنانينا التشكيليين في الوطن العربي - إن لم يكن معظمهم - قد غلبت على أعمالهم الفنية النزعات الغربية الحديثة، من تأثّرية إلى رمزية إلى سيريالية إلى تكعيبية إلى تجريدية، حتى صار الإنسان لايكاد يجد فرقاً بين تصاويرهم وتصاوير غيرهم من الفنانين الغربيين. ولهذا تبرز المشكلة حادة عندما نواجه أعمالهم الفنية هذه لأننا لانجد فيها أي ظلّ لوجودنا.

والحقيقة، كما يراها د. عز الدين اسماعيل، ليست مشكلة الفنانين التشكيليين وحدهم، وإنما هي مشكلة عامة، ترتبط بالمثقفين والأدباء، والفنانين على السواء. ويضرب الناقد اسماعيل مثالاً على ذلك في هذه الأنواع الروائية المختلفة التي يكتبها أدباؤنا من قصة قصيرة إلى قصة طويلة إلى مسرحية، فكل هذه الأشكال من التعبير أشكال أجنبيّة صرف، أخذت عن الأدباء والكتاب الغربيين، هذا فضلاً عمّا قد يمثّله هذا الكاتب أو ذاك فيما ينتج من هذه الأشكال من اتجاه فني مذهبي بعينه. ومع ذلك فقد صرنا نغض النظر عن هذه الحقيقة، ولانثير المشكلة إلا إذا وقفنا أمام لوحة تجريدية مثلاً لأحد فنانينا التشكيليين. وكان الأمر يقتضينا ونحن نرفض مثل هذه اللوحة، أن نرفض كذلك تلك الأنواع الأدبية الأخرى بشتى مذاهبها وأساليبها.

وليس هذا دفاعاً عن الفنانين التشكيليين أو مهاجمة لأدبائنا وكتابنا، فلست هنا في موقف دفاع أو هجوم، وإنما هو تأكيد لعمومية المشكلة في حياتنا الفكرية والروحية، وإن ماينسحب على موقف الفنان التشكيلي المعاصر ينسحب كذلك على موقف الآخرين.

ونتيجة للظروف التي يعيش فيها الفنان المعاصر، فإنه لايجد- أولاً- مندوحة عن الاتصال بالتيارات الأجنبية، يؤيده في ذلك المبدأ السائد الذي لايستطيع عاقل أن يرفضه وهو مبدأ: «لنفتح كل النوافذ».

وهو ثانياً، معرّض لأن يجرفه أحد التيارات فينتج ما قد لايُستساغ عندنا أو لأغلبيتنا، أو ينتج ما لا حاجة لنا به، أو ما لا يتواءم مع حركة تطوّرنا واتجاهه. وهو، ثالثاً، مطالب بأن يثبت وجوده في الإطار العالمي كما يثبته في الإطار المحلي، وهو، رابعاً، مطالب بأن يتمثل، قبل كل شيء، تراثه الخاص ويهضمه ويتخذ منه دائماً نقطة الانطلاق إلى ما يبدع. وهو أخيراً مطالب بأن ينجز ذلك كله في مساحة زمنية قصيرة ودون تعثر أو توقف أو تقوقع. فهل من سبيل إلى حدّ كل هذه المتناقضات؟

في إمعان النظر، ولو قليلاً، فيما هو واقع، أي فيما ينتجه فنانونا التشكيليون، وفي الانصات إلى وجهة نظرهم في اتجاههم المتزايد نحو التيارات الفنية الغربية، يبدو واضحاً أنهم يؤمنون بأن لغة الفن لغة عالمية، وأن القيم الفنية كذلك قيم لها نفس الطابع، وأن أعمالهم بذلك تختلف عن الفنون القولية التي تخرج في لغة بذاتها، فتحتاج - لكي تصبح أعمالاً عالمية - إلى ترجمتها إلى أكبر عدد من اللغات الحية. وما دامت لغة الفنون التشكيلية لغة عالمية فإنه من الطبيعي أن تنتشر الأساليب والمذاهب الفنية في كل بقاع العالم، دون أي احتفال بمبتكرها الأول. فإذا كان (براك وبيكاسو وبول كليه) هم أقطاب المذهب التجريدي فإن فضلهم في أنهم ابتكروا هذا الأسلوب الفني الجديد الذي صار من حق كل الفنانين الآخرين أن يستخدموه في التعبير عن أنفسهم. ولا يمكن أن يكون كل فنان آخر استخدم الأسلوب التجريدي في تعبيره الفني مجرد مقلد، بعد أن دخل هذا الأسلوب ضمن معجم أساليب الفن العام.

فإذا أخذ أحد فنانينا التشكيليين بهذا الأسلوب واستخدمه في التعبير عن نفسه فإنه يصنع هذا دون أي إحساس بالتبعيّة، وإنما لا تعدو المسألة تفضيله هذا الأسلوب على غيره. فإذا فهمنا من الأسلوب هنا الإطار الشكلي الذي يخرج فيه الموضوع كان في وسع فناننا أن يكون حراً في اختيار الموضوع بما تمليه عليه ظروفه الخاصة ومشاعره الخاصة.

ويعتقد الناقد أن وجهة النظر هذه تمهد السبيل إلى حل كل متناقضات الموقف. فاتصال فنانينا بالتيارات الفنية الأجنبية أمر مطلوب ولا يمكن كفه عنه لأي سبب من الأسباب، لأنه بذلك يفتح لنا نافذة على عالم آخر يصل بيننا وبينه.

وأما الخوف من أن يجرفه تيار بعينه فينساق فيه دون وعي كاف وخبرة لازمة فإن هذا من شأنه أن يضعه في غربة عن مجتمعه هو الخاسر فيها لا المجتمع ، كما أنه يكون بذلك عرضة للتورط في التقليد المقيت الذي يلغي أي قيمة عالمية لأعماله الفنية وهو لكي يجمع فضيلة التجاوب مع مجتمعه مع استشرافه القيمة العالمية لعمله الفني يتحتم عليه أن يخلص لنفسه أولاً فيخلص بالضرورة لمجتمعه ، وعندئذ تتميّز موضوعاته بالأصالة والجدّة ، الأمر الذي يضمن له الارتباط بمجتمعه من ناحية ، ولفت العالم إلى هذه الأصالة والجدة من ناحية أخرى ، فليس الأسلوب وحده هو ما قد يلفت فناننا أنظار العالم ، لأن الآخرين يعرفون هذا الأسلوب جيداً ، بل لعلهم متخمون به ، فهم على كل حال أصحابه ، وإنما يلفتهم إليه لفتاً قوياً الموضوع والتنفيذ معاً ، وأكبر معوان لفنانينا على أن يبلغوا هذه الأصالة هي أن يتفهموا أنفسهم بوصفهم حلقة في سلسلة ممتدة من التراث الفكري والروحي لشعبنا ، وأن تعبيرهم عن روح شعبهم ، عن أفكاره وخيالاته ، عن أوهامه ومعتقداته ، عن آماله وآلامه ، عن مخاوفه ومطامحه ، عن فكاهته وحزنه وسخريته ، هل السبيل الرشيدة إلى إحراز الأصالة ، بل إنهم عندئذ لحريون أن يبتكروا كذلك الأساليب التي تميّز لهم طابعاً مستقلاً ما يلبث أن يأخذ به الآخرون . فلهذا السبب كان للفن العربي القديم والفن الفرعوني والفن الصيني تأثير عالمي ، لايزال معترفاً به حتى اليوم ، وليدرك كل فنانونا بعد كل هذا أنهم في سباق مع الزمن ، يحتاج منهم إلى مضاعفة النشاط ، وإلى البذل والجديّة .

دراسة

المرأة بين سلطتي الواقع والايديولوجيا

قد لا نجد قضية أسالت الكثير من المداد عبر التاريخ الحديث والمعاصر، وشغلت عقول الفلاسفة والعلماء والمفكرين والباحثين مثل قضية المرأة.

إن الإنسان (ذكر، رجل/ أنثى، امرأة) منذ بدأ يعي علاقته بأخيه الإنسان ككائن بيوثقافي. والأسئلة حول هذه العلاقة تطرح عليه وتحفزه على إعمال العقل والنظر والتأمل لتقديم الإجابات عنها، أو على الأقل اقتراحها. حتى الدين، بل الدين قبل كل أصناف الإنسان أعلاه، منذ استحكام العلاقة بين السماء والأرض، قد بسط مذهبيته حول قضية المرأة بشكل سليم من كل التناقضات، والفجوات، مكنه من نيل النصيب الأوفر في رسم معالم وحدود المسألة النسوية بإطلاق.

وقد رأى الكاتب العربي المغربي د. عبد الرحيم حامد الله[٣] أن قضية المرأة قضية حيوية وكبيرة وخطيرة من حيث المنطلق (السند المرجعي) والفهم والطرح والمعالجة، إذا ما قارناها بقضايا ومشكلات أخرى معاصرة من قبيل «العولمة»، «معركة الحضارة»، «مشكلة الهوية»، «مشكلة البيئة»، «الثورة المعلوماتية»... وما إلى ذلك.

لقد استطاعت قضية المرأة أن تجمع حولها مختلف الأقلام المتنافرة، كل قلم منها– بحسب منطلقاته وأهدافه– يسعى إلى أن يجد له موقعاً ضمن خارطة البحث والدراسة.

إن كل معالجة لمسألة المرأة- حسب الكاتب- لاتستطيع الفكاك من أسر الواقع والايديولوجيا، على اعتبار أنهما المحددان الرئيسان لتحرك الوعي، إما في اتجاه إظهار المرأة منزّهة من كل النواقص التي لحقتها ورفع الظلم عنها، أو في اتجاه إقصائها إقصاء كاملاً لايستثنى منه إلا الجسد/ الشهوة.

على ضوء هذه الظاهرة التقى عدد من الباحثين في «وجدة» المغربية ضمن «مجموعة البحث في العلم والثقافة» للبحث في موضوع «المرأة بين سلطة الواقع وسلطة الايديولوجيا» بالتعاون مع كلية الآداب بجامعة محمد الأول، فشكلوا بذلك ندوة على مدى يومي 23 و 24 شباط / فبراير/ 2000، حيث نظر الباحث د. مصطفى المرابط في مداخلته أنه لايمكن فصل موضوع المرأة عن الاختلالات الحضارية التي نتجت عن علاقتنا مع الغرب، فمنذ اتصالنا به أصبح التعدد في المرجعية سمة بارزة ومميّزة لتاريخ مجتمعاتنا. إن هذا التعدد ليس ثمرة التعايش والتثاقف والتلاقح، إنما هو نتيجة العنف والصراع مع ما يصاحبهما من أدوات القهر والغلبة والاخضاع. وليس جديداً إذا ما سجلنا أننا نعيش- منذ مدة- مرحلة غلبة وهيمنة نظام قيم المنظومة الغربية، وتراجع مذهل لنظام قيمنا، فنظام القيم الغربي هو الذي يؤطر ويتحكم في تطوّر الظاهرة الاجتماعية ناهيك عن الظواهر الأخرى الفكرية منها والسياسية والاقتصادية. في هذا الإطار يمكن فصل طبيعة السجالات التي تميّز مجتمعاتنا في موضوع مثل موضوع المرأة.

ويرى د. المرابط أن البحث والتفكير في مثل هذه الاشكالات يحيلنا على الواقع، لإثارة الأسئلة مجدداً حول مسألة التعدد الحضاري: هل هناك حضارة أم حضارات متعدّدة لكل أصولها ومقاصدها؟

هذه الأسئلة تشكل مدخلاً ضرورياً، كما رآها الباحث، لفهم المنظومة القيمية التي تؤطر ثقافة المرأة وواقعها الاجتماعي، أو المجتمعي.

فالنموذج الغربي في المسألة النسائية يقدم خارج خصوصياته كعنوان كوني يشكل أفقاً ومطمحاً لكل مجتمعات البشرية، فلا غرو بعد ذلك أن يصبح نموذج المرأة الغربية معياراً تفصّل عليه مجتمعات أخرى نسختها، قاموساً يُعاد من خلال انتاج المسألة النسائية.

ثم يرى أن استنطاق ثوابت المنظومة المتعلقة بمسألة المرأة يكشف عن طبيعتها وهويتها: فعملية المسح والكشف التاريخي التي قام بها كثير من الباحثين في علوم التاريخ للحضارة الغربية، منذ اليونان إلى اليوم، تكشف عن نظام ثابت يتحكم في الثقافة التي تؤطر مسألة المرأة (وضعيتها، موقعها، دورها، حقوقها وواجباتها).

هذا الثابت يتمثّل في أن الرجل فكر وعقل وقوة ونشاط، والمرأة جسد جنسي، عواطف سلبية. ينتج عن هذا أن الرجل متفوق والمرأة دونية. لكن تعميم هذا الثابت على المرحلة التاريخية الأخيرة من القرن العشرين، قد يبدو متناقضاً، على اعتبار أن هذه الفترة الأخيرة عرفت انقلابات جذرية على مستوى وضعيه المرأة وشخصيتها، وبروز حركات نسائية قوية لتنمية وايقاظ الوعي النسائي فيما يخص شخصيتهن أو حقوقهن. غير أن تاريخ هذه الحضارة يعلمنا أن عند كل أزمة انعطافية يتعرض فيها ثابت الثوابت للخطر. نجد أن هذه المنظومة تعمل على إيجاد منفذ أو إطار يستوعب ويمتص التحولات الحاصلة، فيضحي بالظاهر من أجل انقاذ الثابت. يتخلى عن الخطاب المنطوق، ليكون إطاراً تتمظهر فيه تلك التحولات لتحتمي في الخطاب المسكوت.

ثم يرى الباحث أخيراً أننا إذا ما أردنا أن نبحث عن حقيقة الموقف من المرأة، فلا يجب أن نبحث عنه في الخطاب المنطوق، بل يجب أن نستنطق الخيال الجمعي لترجمة ما تحمله الثقافة الرمزية من صور مشفرة ونظام الإشارات كالأساطير والفن والاشهار ومؤسسات الموضة.

مداخل لفهم موضوع المرأة

غداة ولوجه هذه المداخل رأى الباحث العربي المغربي منير شفيق أن قضية المرأة أثيرت على مدى القرن العشرين كله، باعتبارها قضية تحرر من التقاليد والقيود الاجتماعية والدينية، وباعتبارها تحريراً لنصف المجتمع الذي يعتبر مشلولاً بسبب ما تعانيه المرأة من عزلة وإقصاء، وقد صحب هذين الاعتبارين المناداة بالمساواة بين الرجل والمرأة والموضوعات الأساسية التي حملتها حركات «تحرير المرأة» ومساواتها بالرجل ، جاءت من النموذج الغربي القائم في حينه، ولقد اختلفت تلك الحركات والدعوات وفقاً لاختلاف مرجعيتها الغربية، كلها تنادي بتجاوز وضع المرأة الغربية الراهن إلى مساواة مطلقة تتجاوز كل الفروقات والامكانات المالية للدولة والمجتمع.

وبعد أن يبين الباحث أن موضوع المرأة وقضيتها دخلا في المرحلة الراهنة بعد الحرب الباردة، ومحاولة الولايات المتحدة فرض رؤيتها لنظام عالمي جديد على الشعوب والدول جميعاً من حيث فرض مقاييس وقوانين متعلقة بالمرأة على العالم كله وبالقدر نفسه، دون مراعاة الخصوصيات أو الامكانات أو المصالح العليا للشعوب المختلفة . . بعد هذا يرى الباحث أن انتزاع نموذج من واقعه التاريخي الاجتماعي الاقتصادي الثقافي، وتعميمه على العالم كله، أو على مجتمع آخر بعينه، فإنما تكون بذلك قد حولته إلى مقولة ايديولوجية تصارع واقعاً آخر ومصالح أخرى وشعباً مغايراً وايديولوجية أخرى، أي تحاول فرض صورة ذهنية على واقع وتاريخ مغايرين.

ثم يعتقد الباحث أن قضية المرأة في بلادنا قضية الأمة كلها، ومن هنا يجب أن نبدأ. ولكن هذا لا ينبغي ولا ينبغي له أن ينفي وجود قضية خاصة للمرأة ضمنه وتحت جناحه حتى لو بدا وضعها أشد قساوة أو كثافة من جهة الانحراف أو التخلف أو الصعوبات. إن مشاكل المرأة لاتعالج بالقوانين. فهذه لاتجدي نفعاً إلا في المحاكم، أي في حسم الخلافات. فالعلاقة السليمة بين الرجل والمرأة، حسب الباحث، في المجتمع وداخل الأسرة الشرعية لاتقوم على حق المرأة في فعل كل ما يفعله الرجل ولاسيما من ناحية المفاسد. وإنما تقوم على أساس المساواة حيثما توجب أن تكون هنك مساواة، وتقوم على حقوق وواجبات قد تزيد أعباء على الرجل حيثما توجب ذلك، كما تقوم على بناء عدالة تزيل كل تعسف. ثم الأهم، يجب أن تقوم الحياة الزوجية والعائلية على أساس من السكنى والحب والمرحمة والتعاون والمشورة والسماحة والوفاء والتضحية المتبادلة. وهذا، حسب الباحث، لانجده في القوانين، وإنما نجده في روح الإسلام.

أما فيما يتعلق بـ «الخطاب حول المرأة بين الفكر والثقافة» فقد رأى د. أحمد الخمليشي أن الخطاب الذي يدور حول المرأة الآن ليس جديداً، بل هو خطاب قديم، لم تعرفه مجتمعاتنا فقط، ولكن نجده عند الآخرين أيضاً. وهذا الخطاب ينطلق من مرجعيتين اثنتين: مرجعية فكرية عقلية تحليلية علمية، ومرجعية ثقافية مرتبطة بالسلوك والممارسة. فعندما نتحدث عن حضارة الغرب نتحدث عنها كحضارة فكرية، وعندما نتحدث عن الحضارة الاسلامية، نتحدث عنها كحضارة ثقافية. ونحن نختلف سواء فيما بيننا أو مع الآخرين بالنسبة للحضارة الثقافية المرتبطة بالسلوك والممارسة، ولا نكاد نختلف لو أننا اتبعنا الحضارة الفكرية التي تعتمد على التحليل والحوار وتبادل الرأي والرغبة في الوصول إلى الحقيقة.

وتبعاً لذلك، فالخطاب حول وضعية المرأة يتسم بهذه الازدواجية: الجانب العلمي الفكري التحليلي، والجانب الثقافي، أي جانب الارتباط

بالسلوك والممارسة الاجتماعيين. وهي ازدواجية ليست حديثة بل قديمة، وليست مقصورة على المجتمع الاسلامي وحده بل تشمل كل المجتمعات.

ثم رأى (الخمليشي) أن كثيراً من الأحكام التي نتداولها على أنها أحكام للشريعة الاسلامية متأثرة بثقافة الممارسة، الأعراف والتقاليد. وعليه، فالمطلوب ضرورة الوقوف للتمييز - فيما ورثناه- بين ما هو ثقافة الممارسة وما هو من شريعة الله التي لايأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

كما رأى أن خطابنا حول المرأة في مجتمعاتنا الآن مرتبط بثقافة السلوك والممارسة، غائب عن الحوار الفكري مما أدّى إلى النيل من المخالفين في الرأي لا من هذه الجهة (ثقافة الأعراف والتقاليد) ولا من تلك (الثقافة الموالية للغرب) فإذا كانت ثقافة السلوك والممارسة بالنسبة إلينا وإلى كثير من شعوب افريقيا وآسيا مرتبطة بصورة أساسية بالتقاليد والأعراف فإنه على العكس من ذلك ثقافة الممارسة والسلوك بالنسبة للمجتمع الأوربي ما بعد الستينات، هي ثقافة الثورة على التقاليد والأعراف والقطيعة معها. لكن هذه القطيعة لم تمنع هذه المجتمعات من أن تنزل إلى الحضيض، حسب تعبير الباحث، الذي يؤكد أيضاً على وجوب التمييز من داخل الحضارة الغربية، بين الحضارة الفكرية بجانبها الفكري والعلمي والتحليلي، وهي حضارة إنسانية يمكن الاستفادة منها، وبين حضارة الممارسة والسلوك، لذلك يدعو إلى استعمال العقل والفكر في فحص سلوكنا ومشاكلنا، وفي الاغتناء من تراثنا. فلا ينبغي الاستسلام للخطاب الثقافي سلوكاً وممارسة.

وأما في مسألة «النظر في قضية المرأة» فقد بدأها الباحث د. مصطفى بنحمزة» عبر سلطة خاصة هي سلطة الشرع. ذلك أن «المرأة المسلمة ملزمة وملتزمة بالتجاوب مع حكم الشرع، وبالانصياع له» لأن الخروج عنه يسبب للناس «عموماً إحراجاً»!

ثم بسط في القول عن جملة ملاحظات عدّها مسلكاً سليماً للوصول إلى فهم صحيح لحكم المرأة في ضوء الشريعة الاسلامية. هذه الملاحظات هي:

* أولاً: ضرورة نخل الفقه الاسلامي ومراجعته وإعادة النظر فيه نظرة واعية متبصرة، تنظر إلى ما كان فيه من قبيل الثقافة فأسقط على الفقه، وما هو فقه محترم يستند إلى أصول من الكتاب والسنة. وهو منهج مهم جداً يحصر قضية النظر الفقهي داخل إطار العلماء المتخصصين دون غيرهم.

* ثانياً: التغيّر في التشريع أمر ضروري، والشريعة لاتنكر هـــذا، فلا ينكر تغيّر الأحكام بتغير الأزمان.

* ثالثاً: ضرورة ضبط المصطلحات الفقهية، كالمصلحة على سبيل المثال، فالشريعة الاسلامية قائمة على رعاية المصلحة، لكـــن المصلحـــة عند علماء الاسلام ليست هي ما يفهمه عامة الناس. ورأى الباحث أن المراد بالمصلحة ليس هو المعنى الفضفاض الذي يمكن أن يدخل منه من يشـــاء. ثم يرى بنحمزة، أخيراً، أن الاسلام قد نظم «العلاقة بين الرجل والمرأة تنظيماً متميزاً خاصاً يخالف به كل المناهج في معالجتها لقضية المرأة»!!.

المرأة من منطق الضحيّة إلى سلطة الجلاّد

أما الباحث د. خالد حاجي فلقد رأى أن مسألة المرأة تستدعي وقفة تأمليّة مطولّة عند جذورها، بعيداً عن النقاش الظرفي المخفي للصواب، المغيب لحقيقة وطبيعة معاناة المرأة في الواقع. ثم إلى أن فصل المرأة عن باقي شرائح المجتمع ينم في العمق عن حالة مرضية وعن خلل في التوازن وخيال وجنون. بعبارة أفصح، إن كانت المرأة تعاني في مجتمع ما، فـــهذا يعنـــي أن المجتمع بأكمله يعاني، وذلك لأنها مجرد عضو في جســـم يتألـــف منهـــا ومن الرجل، أخيها وأبيها وزوجها.

وفي معرض رده على سؤال: من الذي خوّل للمرأة أن تنتصب ذاتاً مستقلة عن الرجل؟ رأى أن الذي خوّل لها ذلك هو المنطق الذي خوّل للرجل أن ينتصب ذاتاً مستقلة عن المرأة، وهو المنطق ذاته الذي يسمح «للأنا» أن يستقل عن «الآخر»، وللشيء المفكّر أن ينفصل عن الشيء الموضوع على طاولة التفكير والتشريح.

ولعل المنطق الذي سمح للمرأة أن تعي ذاتها بمعزل عن الرجل هو المنطق الذي يسمح للإنسان أن يعي ذاته خارج الطبيعة وخارج الزمن. إنه منطق الحداثة القائم على مقولة «الذات والفكر والوجود»، يكرّس وعي الإنسان بذاته تكريساً يؤدي في نهاية المطاف إلى الاغتراب عن الكون، وإلى سجن وجود الإنسان في جسده، أي كيس من الجلد مفصول عن الأكياس الأخرى.

ولما جاءت مرحلة ما بعد الحداثة أصبحت المرأة، بموجب منطقها تعي أن الرجل (صانع الحداثة) كان رجلاً مستبداً، يوظف العقل توظيفاً يسمح له بممارسة سلطته على المرأة، وبالتالي أصبح من الضروري تفكيك هذا التاريخ الرجولي وهو تاريخ تسلّط وظلم في حق المرأة. لكن الحركة النسوية المعاصرة لاتحمل حلاً للمجتمع بقدر ما تحلم بأخذ مكانة الظالم وباحتلال موقع الرجل. فأصبحت تنغمس في منطق الحداثة المتسلّطة من حيث أنها تناهضه، إنها تكرّس انتماءها للمنظومة الحضارية الغربية من حيث أنها تسعى إلى ولوج مضمار الكونية والعالمية. وقد رأى الباحث أن المدافعين عن قضية المرأة قد أخفقوا في الاتيان ببديل، لقد اقترن معنى التطور والتحرر لديهم بقدرة المرأة على القيام بجميع ما يقوم به الرجل.

ثم نبه إلى أن الحركة النسوية في بلادنا العربية والاسلامية تستثمر مسلمات لم تعد كذلك في الحضارة التي تتشدّق بها. ولعل أكثر دليل على ذوبان الخطاب النسوي العربي في مرجعية الغرب المستعمر والمروّج لمنطق العولمة هو سكوت هذا الخطاب عن واقع المرأة المسماة متحرّرة في الغرب ذاته، يعرّي واقع معاناة المرأة العربية، ويسكت عن واقع معاناة المرأة/ النموذج، وعن تعدد الخطاب النسوي في الغرب.

ثم رأى أن الخطاب النسوي العربي يحمل في طياته رغبة ملحة في إقحام المجتمعات العربية والاسلامية في بحر الحداثة. وقال: ليت رواد هذا الخطاب ينظرون إلى المجتمعات الغربية الحديثة وهي تتخبط للخروج من الحداثة ثم الدخول في عالم أكبر ظلمة لا مكان للأسرة فيه.

رأي محرر هذه النافذة

اللافت بحق أن الذين أدلوا بدلائهم في قضايا المرأة– على تعقيدها– كانوا من الذكور جميعاً، ومن الغرابة بمكان أن تتشكل دراسة، أو نـــدوة من خمس ورقات، لخمسة من الباحثين الأكاديميين في إطار جامعـي وعلى مدى يومين متتابعين للبحث في قضايا المرأة، دون أن يتاح للمرأة– المعنية بها قبل غيرها– أن تبدي رأياً فيما قيل بها على الأقـل، أليس هذا احتكاراً بحد ذاته؟. أوليس هو تغييباً، إن لم يكن طمساً، لوجود الأنثى في أي رأي من أي نوع في مثل هذا المجتمع؟. ثم إلى متى يظل الذكر يعتقد أنه القادر أبداً على إعطاء ما يريد ومنع ما يريد، وأن المرأة تظل مخلوقاً ضعيفاً تحتاج أبداً أيضاً لمن ينوب عنها حتى في طرح القضايا الجوهرية الخاصة بها؟!!

إصدارات جديدة

سمكة من أعلى السطح

للمرّة الأولى يطلّ علينا- أو عليّ على الأقل- الشاعر اللبناني جون ميخائيل عصفور عبر ديوان شعري له صدر حديثاً [٤] بعنوان: «سمكة من أعلى السطح». وقد أخبرنا الغلاف أن عصفور هو صاحب الشعر وهو مترجمه أيضاً بالاشتراك مع عبد الحكيم أجهر، وقد راجع الترجمة الأديب والشاعر السوري ممدوح عدوان.

أما صفحة الغلاف الأخيرة فقد بينت لنا أن الشاعر جون ميخائيل عصفور ولد في قرية (عبتانيت) اللبنانية عام 1945. وفي الرابعة عشرة من عمره فقد بصره إثر تعرّضه لانفجار قنبلة أثناء الحرب الأهليّة في لبنان عام 1958. ورغم ذلك ظلّ يمارس الكتابة والنشر في الصحف والدوريات اللبنانية.

في الثانية والعشرين من عمره- كما يخبرنا الناشر- هاجر جون عصفور إلى كندا. وهناك قام بتدريس اللغة الانكليزية في منتريال. وأصدر حتى الآن أربع مجموعات شعرية. قامت هذه الدار[٤] بترجمة اثنتين منها وهما «سمكة من أعلى السطح» و«أرض الورود والبنادق».

وأخبرنا الناشر أيضاً أن عصفور أعدّ وترجم ونشر أنثولوجيا الشعر العربي الحديث، التي أعيد طبعها أربع مرات في كل من كندا والجامعة الأمريكية في القاهرة وجامعة أنقرة بتركيا.

وفي مستهل صفحات هذا الاصدار نجد أن الشاعر يتوجّه بالشكر إلى الأفراد والمنظمات التالية لأسهامهم في إصدار هذا العمل:

«مجلس كندا للفنون، دائرة الشؤون الخارجية، السيدة سمر حداد، السيدة مها جاويش، السيد ممدوح عدوان، السيد ميخائيل سعد. وبشكل خاص إلى السيد زياد الرحباني على قصيدته الملهمة».

ولأني، شخصياً، لا أعرف شيئاً عن شاعرنا هذا، وأنسي أعتقد أن عدداً غير قليل لايعرف عنه إلاّ مثلما أعرف، فلا بد من الاستسماح في نشر بعض ما ورد في «سمكة من أعلى السطح» من قصائد بصيغتها الراهنة، كي يأخذ قارىء «المعرفة» صورة عن عطاء الشاعر عصفور الذي اختار كندا دار هجرة من حيث الجسد، وظل في لبنان، بل في قريته، من حيث كل شيء. فما ثل بذلك المغتربين الأوائل، القروي وصيدح وأبي ماضي وعريضة و . . . إلا أن زمن عصفور يشق الواقع نصفين، واقع الوطن الحبيب وواقع المغترب، ثم يعيد تشكيله شعرياً «بعيداً عن الخارطة»

عشنا لحظةً
على ضوء الشمس في الصور.
أعدنا، على الورق، بناء مدينة،
انتُزِعَتْ إشاراتُ المرور من شوارعها.
وأُغلقَتْ باحاتُ مدارسها.
ساحاتُها وأزقّتُها لم تعد تتّسع
للعب طفل:
رسمنا خرائطَ
لايمكن أن تُلغى منها،
مع أن الأشجار قد قُطعت
والأعلام قد أُحرقَتْ،
والقبور والتماثيل التذكارية
قد سوِّيَتْ مع الأرض
مع أن جيوشاً زحفت من الجنوب والشرق
وأقفلت باب السلام.
كتلةٌ من الأكواخ الطينيّة والبيوت الحجريّة،

قوس قزح من حبال الغسيل والأشرعة
كل ما بُني على صدرك عبرَ العصور،
يا أمّ المسافرين،
قد دُمِّر.
كم عبّأنا مجرات المؤونة والأقبية
وسُرِقَتْ،
وحَفَرْنا بحثاً عن الذَّهَب ومياه الشرب
فلم نكسب سوى العضَلات،
وفي النهاية جلبنا الماءَ بأنابيب
من القرية المجاورة.
أشجار تيننا وعناقيد عنبنا هي التي ذبلت؛
تفاحنا هو أول ما أكلته الديدان.
إلى المدنِ الغربيّةِ أرسلَتْ عائلةً بعد أخرى
انتظرتنا كي نعود
بميداليات
نعلّقها على صدرك.
لم يتعرّف علينا أحد،
ولم يرسلْ أيٌّ منا أيّةَ بطاقة بريديّة.
عشت أنتِ على الذكريات المحفورة على الصخور والكهوف.
ما تزال الغيوم على خارطتي تتراكم فوقَ الجبل
وتنزلق نحو الطرف الآخر
لتطفوَ على مياه البحيرة.

العصافير تُبربر من كلّ سطحٍ
بينما ساعي البريد الأعمى يقوم بجولته . / ص 9-11/

العين

كلّ قرية أخرى في الوادي
تتباهى بعين :
عين دب ،
عين غزال ،
عيون ديكة ، عيون سرطانات
تين وزبدة
لكنّ الأرض لم تغمز لنا
عندما اتكأنا على معاولنا ،
منصتين
إلى خرير الماء . / ص86 .

آذان العدوّ

يذرع الوادي جيئة وذهاباً .
في الأيام الأولى/ القليلة
لم يمارس القتل . كان يفكر/ فيما إذا كانت المهمة ممكنة التنفيذ .
وفكّر أن يقطع آذان / الأرانب والثعالب .
مرّة كسر غصناً/ ونحته بشكل أذن بشريّة .
قدّر أنه في مكان ما ، / هناك من يصنع آذاناً من البلاستيك
يمكن أن تبدو كأنها حقيقة .

في الحلم حصد الوادي من الآذان المبتورة. / وأحـس بهـا ناضجـةً في اليد.
حلم أن الكابتن كان منتشياً، / وأمره بالعودة ثانية إلى الميدان.
عندما استيقظ،
رأى سكيناً ذات حدين
باثنين وعشرين ثلماً
ملقاة إلى جانب رأسه. / ص 28/

* * *

إحـالات

١- عن: «البيولوجيا الجنائية والبصمات الوراثية» مقالة (أحمد محمد خليل) ضمن مجلة الفيصل /ع٢٧٨/ نوفمبر /ت٢/ وديسمبر /ك١/ ١٩٩٩ العربية السعودية.

٢- عن: «الفنان العربي وموقفه من التيارات الفنية المعاصرة» ضمن «كتاب العربي» ٣٩/ ١/ ٢٠٠٠/ الكويت.

٣- عن ندوة «المرأة بين سلطة الواقع وسلطة الأيديولوجيا» ضمن مجلة «الكلمة» /ع٢٦/ السنة٧/ شتاء ٢٠٠٠/ الصادرة عن «منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث/ بيروت.

٤- دار بيسان / ط١/ ٢٠٠٠/ بيروت.

* * *

آفــاق المعرفـــة

كتـــاب الشـــهر

فلسفة التاريـخ النقديـة
بحث في النظريـة الألمانية للتاريـخ

ميخائيل عيـد

بين تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ، وبين علم التاريخ، وفن التاريخ تتشابك وجهات نظر المؤرخين والعلماء والفلاسفة أو تفترق وتتباين إلى حد التعارض، وتتشكل المدارس والتيارات، ويكون ذلك باسم الحقيقة وفي سبيل الحصول عليها مطلقة أو نسبية... ويمضي الزمن، تمحي الاطراف الحادة وتخفت الأصوات... وتختفي التفاصيل وتبدو الخطوط العريضة أسساً لانطلاقات جديدة نحو آفاق أرحب.

كتاب «فلسفة التاريخ النقدية-بحث في النظرية الألمانية للتاريخ» لريمون آرون ومن ترجمة الاستاذ حافظ الجمالي، وقد صدر مؤخراً عن وزارة الثقافة في دمشق حاملاً الرقم (٥٤) من سلسلة (دراسات فكرية) هو أحد الكتب الهامة التي ترسخ الأسس لخطوات أبعد على طريق البحث عن الحقيقة ... أما المؤلفون الذين يناقش نظراتهم فهم من الكبار الذين لا نعرف عن بعضهم، يا للأسف، سوى القليل جداً.

ونجد أنفسنا بعد كل اجابة عن سؤال أمام مزيد من الاسئلة، ونجد لكل واقعة ضروباً من التفسيرات والتعاريف بعدد وجهات النظر، وكل وجهة نظر تزعم أن ما تقوله هو الحقيقة ... فنسأل: كيف يكون حقيقة ما يحتمل الكثير من التأويلات؟

إن الكثيرين يتركون الإجابات مفتوحة، فلا يزعمون أن نظريتهم اكتملت ... فيخطر لنا السؤال: ما الجدوى إذن؟ ثم نرى أن الجدوى هي كشف الجديد والجديد من الغوامض، وندرك أن العالم في حديه: غير المتناهي في الكبر، وغير المتناهي في الصغرسيبقى يتسع لعدد غير متناه من الاسئلة.

في المدخل إلى الكتاب يشير ريمون آرون إلى هدفه المحدد وهو الإحاطة بما تتألف منه «نظرية التاريخ في ألمانيا المعاصرة» والكتاب مؤلف من قسمين، الأولى هو «الفلسفة النقدية للتاريخ» ويخصص الثاني «للنزعة التاريخية أي لفلسفة النسبية في التاريخ»(ص٣) وقد نظرنا إلى «هؤلاء كفلاسفة»(ص٤) ويعتبر «انهيار الفلسفة الهيغلية، في نظام الفكر التأملي، تاريخاً أساسياً في القرن التاسع عشر الألماني. غير أن فلسفة هيجل استطالت بالماركسية» وبدراسات «المؤرخين ورجال الاقتصاد والقانون وفقهاء اللغة، الذين يؤسسون ما يسميه ديلتاي بعلوم الروح»(ص٥).

إن التباس الفلسفة الديلتائية لا يقوم فقط «على تطبيق طريقة علمية على مشكلات ميتافيزيائية، بل إنه ينشأ عن التأثير المزدوج الذي عرفته حياته -» فهو يحلم «بعلم بالغ الدقة» وهو «مشبع بالآداب والموسيقى، ويأبى أن ينقل طرائق العلوم الطبيعية إلى غير مكانها، لأنه حريص على احترام الواقع بكليته»(ص٦).

أما الفلسفة النقدية فلها أصل آخر «إنها جزء من الكانطية الجديدة» وتتصل بها نظرية ريكيرت. وينطلق «ريكيرت من الأنا المتعالية، على حين أن ديلتاي ينطلق من الأنا الفردية». وقد تساءل زيمل «عما يفصل الرواية عن الصيرورة المعيشة» وحاول فيبر «تعيين حدود الأحكام التاريخية التي يمكن أن تشتمل على حقيقة شاملة»(ص٧).

يبدأ المؤلف «المقدمة» بالقول: «تكتمل فلسفة التاريخ التقليدية بمنظومة هيغل الفلسفية. لكن فلسفة التاريخ الحديثة تبدأ برفض الهيغلية». ولم يعد الفيلسوف يؤمن «أنه ذاك الذي يملك أسرار العناية الإلهية» إن «فلسفة التاريخ النقدية تعدل عن الأمل في بلوغ المعنى النهائي للتطور»(ص٩). والعقل «التاريخي يعارض علوم الانسان بعلوم الطبيعة، ويساعد على تعرُّف طبيعتها، من دون أن يُحتّم عليها تقليد الموضوعية الفيزيائية». ثم ما الفرق بين «نقد العقل التاريخي» الجديد وبين «النقد الكانطي؟»(ص١١) إن فلسفة «ديلتاي وفلسفة ريكيرت وفلسفة زيمل، تمثل الصور الثلاث الممكنة عقلياً لحل هذه المشكلة». ويكون لنا الخيار في البدء «إما من الواقع، وإما من العقل، وإما من مقارنة الواقع بالعلم». وهؤلاء الثلاثة «يستنفدون كل امكانيات الفلسفة النقدية للتاريخ». فيحل نقد ديلتاي محل «العقل المحض»(ص١٢) وتبقى نظرية ريكيرت في التاريخ «على مستوى الميتودولوجيا» أما زيمل فيجعل «الفكر النقدي أكثر مرونة» فانفصاج «التجربة التاريخية هو في مستوى تنظيم الفيزياء، مما يُفقد التمييز

بين النقد وبين الميتودولوجيا كل قيمته ... » والكانطية الجديدة التي يأخذ بها ريكيرت هي «فلسفة للقيم»(ص١٣).

عنوان الفصل الأول هو «نقد العقل التاريخي (ديلتاي)» وتفكير ديلتاي «نقدي جوهرياً»، إنه يرى أن ميتافيزياء أرسطو وديكارت أو المثالية الألمانية جزء انتهى إلى غير رجعة» ولن يصل الانسان «إلى الاحاطة بمجموعة الكون (العالم) عن طريق شبكة من المفاهيم، كما أنه لن يصل بقانون واحد أو وحيد إلى تلخيص سيرورة الحياة التي لا تنقطع ولا إلى التنبؤ بمستقبلها»(ص١٥). ونقدية ديلتاي «تعني قبل كل شيء انعطاف العقل على ذاته واطراح كل قضية لا تجد في هذا التحليل تبريراً لها». ثم يرقى ديلتاي إلى «تجربة الشعور الأصلية، مكتشفاً فيها مجموع الحياة النفسية». وفلسفة التاريخ «التي يستبعدها، لا تختلط بأي تفكير فلسفي، حول الماضي الانساني» «والميتافيزياء المستحيلة هي التي تدّعي «إعادة إنشاء العالم بالاعتماد على بعض المفاهيم، إنشاء يحيط بكل ثراء العالم»(ص١٦). إن «الغاية تظل متحققة في كل لحظة من لحظات التاريخ»(ص١٧).

لم يضع ديلتاي مبدأ لينشئ، معتمداً عليه «منظومة فلسفية كاملة بالاستنتاج المنطقي». ولم يسعد «باشراقات عليا مثل ديكارت ... » وكل ما كتبه كان «تحقيقاً لموضوع وحيد، وتعميقاً له». «وكان فكره ينمو خلال التقاء دراسات لا صلة بينها، فيما يبدو للانسان لأول وهلة». وكانت دراسته للماضي والعلوم المعنوية «والفن، والشعر، والدين والفلسفة تعيده إلى الموضوع الوحيد للفلسفة والتاريخ: أي فهم الانسان ... » وبتعبير آخر «نقد العقل التاريخي». وهذا النقد «سيكون إيجابياً دوماً» يؤكد قوة العقل «عندما يدرس الحقيقة الانسانية ... »(ص١٩-٢٠) وقد ظهرت في كتبه الأخيرة «أولوية الحياة على الفكر». والحياة في التاريخ «ذات وموضوع» في آن واحد(ص٢١). وفلسفة ديلتاي أصعب الفلسفات تلخيصاً، لطول

المدة التي قضاها «في تكوين فلسفته» ولأنه «كان في آن واحد مؤرخاً وفيلسوفاً، ناقداً للعلوم ومؤرخاً لها. بل إنه مؤرخ لنقد العلوم». والتوحيد «في شخص واحد بين المؤرخ والفيلسوف» هو التعبير عن الوحدة النظرية للفلسفة والتاريخ»(ص٢٢). وقد حاول ديلتاي «أن يُدخل ألوان الروحانية كلها في إطار عالم شديد الدقة ...»(ص٢٣) وتقترب «نظريته كفيلسوف» من «ممارسته كمؤرخ»(ص٢٤).

إن العلوم المعنوية تدرس الانسان نفسه «وعلى الدراسة العلمية للحياة الداخلية أن تحل محل المعتقدات والأخلاق» وتضع حداً للريبية، أي ما هو ظلال الميتافيزياء»(ص٢٥). والفلسفة في «جوهرها شيء تاريخي، لأنها جزء من الكل النفسي الذي تصدر عنه»(ص٢٦). ويتلقى الوعي التاريخي «كل مكتسبات القرون الخالية». «وجاء عصر الاصلاح، فجعل الحياة الأرضية أكثر روحانية، إذ جعل الدين أمراً داخلياً تماماً، كما جعل الأخلاق مستقلة»(ص٢٧). وعندما يذكر ديلتاي «تعبير الوعي التاريخي، فإن علينا أن نتذكر كل التراث السابق»(ص٢٨).

«أما مفاهيم السببية والجوهر فإنها ليست إلاّ بقايا عملية التجريد. أما السببية فهي ما يفسر لنا التغيرات نفسها»(ص٢٩). «ولكن نقد العقل المحض -وهنا تصبح الحجج كانطية- ليس إلا الصورة الأخيرة للعقل الميتافيزيائي». «وليست المقولات المعروفة، كالسبب والجوهر بواضحة تماماً للعقل. وتبقى فيها نواة غامضة»(ص٣٠). وعلينا «أن نضع في أصل نظرية المعرفة، كما في أصل الفلسفة، تلك العلاقات المعيشة بين الكائن ومحيطه، وليس العلاقات المجردة بين الذات والموضوع»(ص٣١).

ونلحظ أن المؤلف يستخدم «تعبير العلوم المعنوية، وتعبير علوم الروح دونما تفريق بينهما». وهي علوم «تبحث في الانسان وأعماله وتاريخه»(ص٣٢). ويحاول ديلتاي «تثبيت حدود العلوم الطبيعية»(ص٣٣). فحوادث الشعور «وإدراكنا لمعنى حريتنا، وحدسنا

للقيم لا يسعها أن تفسّر بأي علم طبيعي». والطبيعة هي مسرح الوجود الانساني وشرطه» لكنها «ليست شرحاً له»(ص٣٤). ثم إن العالم «التاريخي والاجتماعي ليس بالأبكم كالطبيعة» والعلوم المعنوية كلها «تعبير عن المجتمع»(ص٣٥) وديلتاي «لا يؤمن بأنه وجد إنسان طبيعي قبل أية جماعة» والتجريد العلمي «يعكس تطوراً تاريخياً وتمايزاً اجتماعياً»(ص٣٦) وتقتضي الحياة الجمعية «إرادة عليا. ولا بد من قوى جاهزة دوماً، لكي تحوّل فوضى الأهواء الانسانية إلى وحدة عضوية»(ص٣٧). والعقل «الذي ينشئ العلوم، موجود هو نفسه في التاريخ»(ص٣٨). والتحليل إلى العناصر الأولى «هو شرط المعرفة الموضوعية». ثم ندرس «العلاقات المتبادلة والمشابهة القائمة بينها، وتشابهها في عصر ما، وأسباب هذا التشابه». «ولا يمكن أن نفهم التاريخ إلا بالنظريات ولا النظريات إلا بالتاريخ»(ص٣٩). ويرفض ديلتاي تطهير العلوم الحقيقية «خضوعاً لمقاصده العميقة». ومن الضروري «أن نؤلف بين الواقع والواجب معارضين في ذلك بين الخالد والعارض»(ص٤٠). وكان ديلتاي «يريد فلسفة للتاريخ يتجنب التضحية بالفرد»(ص٤١). وهو يعلن ضرورة «التعالق المتبادل بين الدراسات الاجتماعية، ولكن من أجل إدانة السوسيولوجيا ...»(ص٤٢).

إن النقد هو «وريث فلسفة التاريخ. وهو يميل إلى الكلية من غير أن يعدل عن أن يكون موضوعياً، وهو يستبعد علم الاجتماع، من غير أن يهمل التأليف بين العلوم المعنوية ...»(ص٤٣).

إن فكرة «إنشاء سيكولوجيا مجددة، قد تستطيع توحيد العلوم المعنوية» أو تكون عوناً لهذه العلوم»(ص٤٤) تعود إلى «بداية عمل ديلتاي»(ص٤٥) «إن العلوم المعنوية لا تستطيع ولا يجب أن تقلّد العلوم الطبيعية إذ إن الوقائع التي تدرسها ذات بنية خاصة بها. والكل النفسي هو المعطى الأول للملاحظة كما أنه شرط لأية معرفة تريدها»(ص٤٦).

والشعور هو «صيرورة. وما هو بشيء. وليس في وسعنا أن نعيش اللحظة مرتين. وتتألف التجربة الداخلية من ذهولات مستمرة ومن جدة لاتنقطع»(ص٤٧). وثمة «بين التصورات والذكريات والكلمات علاقة بنيوية. فالكل يتجه إلى التعبير عن الفكر» والعواطف نفسها «مجموع بنيوي»(ص٤٨). وحياتنا كلها «تتخذ مكانها في المسار الحيوي الذي يصل الفرد بالمحيط»(ص٤٩). والتجربة تعلمنا «أن نقيس القيم وننظم أحكامنا على الأشياء والكائنات»(ص٥٠). فهل تستجيب السيكولوجيا التحليلية «الحاجات العلوم المعنوية؟» إن كل مفاهيم العلوم «يمكن أن تحلل على ضوء السيكولوجيا التحليلية»(ص٥١). لكن الحياة خلاّقة وهذا الخلق «لا يسعه أن يُستنتج استنتاجاً، ولا يمكن أن يُعرف بصورة مسبقة»(ص٥٢).

إن «صاحب الفلسفة» ليس هو الأنا الخالصة، بل هو الحياة» والفكر «وظيفة من وظائف الحياة» والأولوية «في الحياة هي للكل لا للعناصر» والعقل حاضر في الحدوس(ص٥٧). إن المعطى الأول هو المجموع نفسه. ومن هنا يجب أن يبدأ النقد والفلسفة»(ص٥٨) أما دلتاي فيكاد لا يدرك أن «نظرية المعرفة يجب أن تسبق منطقياً وجود العلم» وللنقد الحق «في استعارة أحكام خاصة من كل العلوم، بشرط أن تكون هذه سليمة مؤكدة»(ص٦١).

إن وسائل الشرح متآزرة ونحن لا «نستطيع استنفاد شرح جزء من الحياة، إلاّ إذا نحن أمسكنا بزمام الصيرورة، وعرفنا كل القوانين» والصعوبة هنا لا تحل إلا بتقدم لا ينتهي «في الاتجاه المزدوج: اتجاه المشخص، واتجاه المجرد...» وعلوم الطبيعة «تنظم إدراك الأشياء بغية الشرح والممارسة. أما علوم الروح فإنها تعبير عن الحياة التي تعي ذاتها»(ص٦٥). فنحن طبيعة «وفي الوقت نفسه نحن تاريخ. والوحدة العضوية هي المعطى الأول»(ص٦٦). «واللحظة التاريخية لا توجد من أجل هذه الغاية أو تلك، بل لها ما يبررها في ذاتها». ولها «أهميتها

الذاتية التي لا تعوّض». «وكل الأشياء التي أعيش بينها هي تعابير عن الحياة»(ص٦٨). وإذا نقش الروح في المادة «أصبح في منجاة من الزمان»(ص٦٩). والروح «مرتبط بالأرض والحاجة والقوة»(ص٧٠) وليس «من فصل بين الذات والموضوع»(ص٧١) وديلتاي لا يهتم «بسمات التجارب الحية بل بصيرورتها» والحياة قابلة للفهم «حتى في صيرورتها نفسها»(ص٧٢). وللكلمة «معنى لأنها تعيدنا إلى فكرة أو شيء» ومعنى الكل «هو الذي يعطي للكلمة دلالتها الصحيحة». ولاتتحدد دلالة تجربة «إلا بالكل الذي تنتسب إليه ...»(ص٧٣) «ولا يتعلم الانسان معرفة نفسه إلاّ بالتاريخ»(ص٧٤) ودلالة الحياة هي «الحياة نفسها»(ص٧٥) والتعبير يحتوي ما هو أكثر من الحياة. أما العمل الفني فإنه يكشف لمبدعه ما كان يحمله في ذاته، دون أن يعرفه»(ص٧٧) ونحن نقوم «دوماً بجهد للمشاركة في شعور الآخرين»(ص٧٨).

ونحن «بحاجة إلى المفاهيم لكي نعرف الماضي ...» إن ديلتاي يشير اليها بكلمة تصورات. وهي «كل الوسائل التي نستطيع بفضلها، المضي من الحدس إلى حكم الحقيقة»(ص٧٩). والعموميات «تبدو له كضمانة للسلامة المنطقية» والمفاهيم «الحقيقية للعلوم المعنوية، مفاهيم أساسية»(ص٨٠). وتنشأ علاقة بين «الاشارة والفكرة، وبين الكلمة والأشياء، وبين العمل والقصد ...» أما الروح الموضوعية «فإنها تنشيء بين الأفراد عالماً مشتركاً»(ص٨١). والفهم «يقتضي وحدة الطبيعة الإنسانية» والحدس «يتجاوز الفهم»(ص٨٢) والتاريخ «يختار ما يتميز بقيمة دائمة بالنسبة للإنسانية»(ص٨٣). «وعلى المنظومة المتغيرة للدلالات الانسانية أن تكون مقبولة لدى الناس جميعاً بكليتها الكاملة»(ص٨٤). وعلم التاريخ «استعادة للكلي المتصل الصيرورة». والانسان «كائن تاريخي لأنه في حالة صيرورة» وهو «يستخدم مفاهيم انشأها التاريخ». والآخر الذي نبحث عنه «هو ذلك الذي كان من حقنا

أن نكونه»(ص٨٥). وما من تاريخ «له شمول كليّ» وآخر كلمة للفلسفة «هي سيادة العقل» ... هي «الإيمان بالانسان»(ص٨٦)

إن العقل «لا يبلغ المطلق، وما وراء الطبيعة شيء بعيد المنال. ولكن النقد يكفي الحاجات الحقيقية للمعرفة». والتاريخ هو «الذي يقودنا إلى الشك»(ص٨٧). أمّا الفلسفة فهي «تهدف إلى توحيد كامل لتفكيرنا وإرادتنا وحساسيتنا» لكي نحدد «بالاعتماد على شمولية الحقيقة تلك الغاية الأخيرة للحياة الانسانية»(ص٨٨). «ولما كانت الفلسفة موضوعية كالعلم، فإنها كلية كالدين. وهي تعبر عن الوجود الانساني كالشعر»(ص٨٩). إن «حالة العلوم تكيّف خصائص المناقشات الفلسفية ومادتها، ولكنها لا تشرح جوهر التصورات المختلفة للعالم»(ص٩١). وكل «تصورات العالم متناقضة ...»(ص٩٢) وحركة الفلسفة «حركة متعرجة لا يمكن التنبوء بها ...» فالانسان «هو الذي يشيء الفلسفة» وتاريخ الفلسفة «يظل خاضعاً لتاريخ الانسان»(ص٩٤). «وكل الفلسفات خاطئة لأنها تهب قيمة مطلقة لصورة جزئية. ولكنها يمكن أن تكون صادقة، إذا هي عبّرت عن جانب واحد من جوانب الواقع»(ص٩٥). والفلسفات هي «صور تعبير اكثر مما هي تعبير ملائم عن الحقيقة». وهي أيضاً «تأويل للوجود»(ص٩٧) وسيظل تاريخ الفلسفة «أمراً لا يُستغنى عنه ...» والفلسفة الحقيقية «هي فلسفة الانسان بكليته، وليست فلسفة الفلسفة» وكل «تاريخ هو فلسفة»(ص٩٨).

«ويقوم تأثير ديلتاي وشهرته بعد رحيله على فلسفته قبل كل شيء» «واليه يُعزى الجهد في استخلاص منطق مبتكر للعلوم المعنوية» وعلينا أن «نركز على الجهد التركيبي الذي بذله. وكان هدفه الأخير، هو التعبير بصورة موضوعية، عن عالم روحي»(ص١٠١): والسيكولوجيا لا تصلح لأن تكون أساساً للعلوم المعنوية كلها». وخطؤه أنه تخيل «سيكولوجية يمكن

أن تكون علماً مؤكداً للإنسان التاريخي والمشخص». ومنطق المعرفة التاريخية يتعلق «بفلسفة معينة، هي فلسفته»(ص١٠٣) والنسبية هي نتيجة فلسفته.. وكان يتقلب بين نزعتين: «إحداهما تشده إلى البيوغرافيا، والثانية تشده إلى التاريخ الشامل»(ص١٠٦) والفرد «تاريخي قبل أن يكون مؤرخاً»(ص١٠٧) وقد حاول أن «يؤلف بين الفلسفة الشعرية والفلسفة بمعناها التقني»(ص١٠٨).

عنوان الفصل الثاني هو «منطق التاريخ وفلسفة القيم-ريكيرت».. يقول المؤلف في المقدمة: إن «ريكيرت، مثل ديلتاي، يطمع في تقديم مذهب متكامل... »(ص١١٣) لكن المذهب النقدي لدى ديلتاي يختلط بفلسفة معينة للتاريخ، لأن تأمل العقل ذاته، هو في ذاته، أمر تاريخي». وريكيرت «يدرس العلاقات الخالدة بين الذات والموضوع، كما لو أن هذا أو ذاك غير خاضعين لتقلبات الصيرورة والديمومة». وريكيرت «يطمح إلى الكليّة أو الشمول الكامل من غير أن يضحي بحقيقة الصيرورة»(ص١١٤). «ولكن الحقيقة قيمة». والمنطق «جزء من نظرية المعرفة». إن «اللا تناهي الذي يسم العالم المعروض على إدراكنا، يتحدى قدرتنا على الفهم»(ص١١٥) والشروط «الاساسية للمعرفة» تنشأ عن «النزاع بين لا تناهي مدركاتنا وبين محدودية علمنا» «ولا تقوم الكلمة بوظيفتها حق القيام إلا إذا كان لها معنى دقيق». أي «إلا إذا قابلت مفهوماً ما»(ص١٦). وكل علم يستخدم «المعاني الكلية، سيكون عاماً كذلك». لكن المعنى الكلي وحده «لا ينجح في تجاوز المحسوس اللا متناهي»(ص١١٧).

إن القانون «الطبيعي نموذج للمعرفة العلمية. وتُرَدُّ المعاني الكلية (أو المفاهيم) الحقيقة إلى مجموعة من القوانين». وكلما ازداد العلم تقدماً «ازداد بعداً عن العناصر المستمدة من الواقع المباشر»(ص١١٨)

ويتكلم المؤلف على «علم المفرد وعلم الثقافة» حيث يحل محل عالم الأشياء الحسية غير المحدود عالم محدود «من الفرديات ذات الأهمية» وتقوم القيم بنفس الوظيفة التي تقوم بها قوانين الطبيعة، ولكن بشكل آخر. فهي تتيح لنا أن نميز الشيء الهام من الشيء الثانوي. . » والمؤرخ يمضي إلى ما وراء ما يقتضيه الفكر المفهومي الحق. فهو يضيف عدداً كبيراً من التفاصيل التي تعيد الحياة والألوان إلى هذه الفرادات التي زالت من الوجود»(ص١٢٠). فعلاقة «حادث بالطرف الذي تم فيه هي علاقة جزء بكل، لا علاقة خاص بعام، أو علاقة مثال بقانون»(ص١٢١) «ثم إن القيم الناظمة، أشياء عالية، ويجب أن تكون مقبولة لدى الجميع، إذا كان من شأن العلم أن يطمح إلى الموضوعية»(ص١٢٣). والخلاصة هي: «إن التاريخ يستخدم حقائق عامة. ولكن «المفرد» يظل هو الغاية». «أما نهاية العمل التاريخي فهي اعادة تكوين الجملة الفريدة في صيرورتها اللاعكوس»(ص١٢٤). وعلم الفرديات «ذات الدلالة» رغم على اتخاذ موضوعه بالضرورة، من بين الوقائع النفسية»(ص١٢٥). ويكون التاريخ إذن «علم التطور الوحيد للمجتمعات الانسانية وثقافتها». لكن التمييز بين الطبيعي «الفيزيائي، وبين النفسي، شيء ضروري للعلوم الطبيعية والسيكولوجية ولكنه يصبح مشؤوماً بالنسبة للتاريخ، وغير ذي جدوى»(ص١٢٧). «والتعارض الأساسي ليس تعارض الطبيعة والفكر، بل هو تعارض الواقع والقيمة»(ص١٢٩). ووحدة المشاعر «بين الناس تنشأ عن طريق العقل»(ص١٣٠).

«لو أن نظرية ريكيرت كانت منطقاً فقط، إذاً لكان عرضنا قد انتهى. ولكنها في الواقع، نقدٌ أيضاً»(ص١٣٣). فلعل التاريخ «على علاقة بالقيم المتعالية» فنحن نستخدم القيم «بغاية الوصول إلى ما هو فوق المحسوس. ولكن العكس غير صحيح»(ص١٣٤). وليس من «الضروري أن تكون قوانينا حتمية، ولا أن تكون قيمنا كلية»(ص١٣٥). لكن «الافتراض

الذي يقول بوجود قوانين طبيعية، افتراض لا مناص منه». والقيمة التي لا يمكن رفضها هي «قيمة الحقيقة»(ص١٣٦). وليس على المؤرخ أن «يبحث عن مبدأ من فوق التاريخ» وثمة مبدأ «هو حرية الانسان»(ص١٣٧).

إن مبادئ المعرفة الانسانية «هي منظومة من القيم». وفلسفة التاريخ «جزء من الفلسفة» والتاريخ «لا غنى عنه للفلسفة»(ص١٣٨) وحين يستعين الانسان بتعارضات: بين الشخص والشيء وبين الاجتماعي واللااجتماعي، وبين التأمل والعمل، فإنه هو الذي يحدد المقولات الأساسية، أي العلم والفن والتصوف من جهة أولى والأخلاق والحب والدين من جهة أخرى»(ص١٣٩). إن «التاريخ الكلي فلسفة للصيرورة. ولم يعد معرفة للماضي، بل هو تأويل للماضي على ضوء الأفكار»(ص١٤٠).

إن طريقة «ريكيرت كلها تُنتقد من قبل بعضهم لكونها مبالغة في التجريد، شكلية، وبعيدة عن الحقيقة العلمية، أو حتى الروحية»(ص١٤٢). وليس ثمة «منظومة طبيعية تجد فيها مختلف العلوم مكاناً لها بينها المنطق لحاجات التحليل» ووحدة «المعرفة تظل قائمة إذا كانت العلوم كلها تهدف إلى معرفة المفرد أو إذا كانت كلها تهدف إلى الكلي»(ص١٤٤).

ثم إن «تفرّد الاشياء ينشأ من اهتمامنا الاستثنائي بها». وكل علم «لأي واقع هو شيء تاريخي أيضاً»(ص١٤٦). وكان ريكيرت يطمع في «دحض المذهبين: الطبيعي والواقعي في المفاهيم. فالواقع ليس معقولاً والمعقول ليس واقعاً، وقوانين الطبيعة لا تعبّر عن حقيقة الأشياء، والعلم لايشرح كل المحسوس...»(ص١٤٧) والعلم ليس نسخة «عن الواقع المدرك». والعلم «يجهل الألوان والأصوات ولا يعرف

إلا الاهتزازت»(ص١٤٨) «ولا تصح القوانين العلمية إلا في عالم مغلق لا في جملة العالم كله»(ص١٤٩).

ويلحظ ريكيرت «البعد الذي يفصل التاريخ الطبيعي عن التاريخ الانساني ...»(ص١٥٠) «وعندما يضع المؤرخ فردية ذات دلالة في مكان الواقع اللا متناهي كيفاً، فإنه يُهمل عدداً لا متناهياً من السمات»(ص١٥٢). «وعندما نريد أن ننشئ علماً للمفرد يجب علينا أن نفرّد الأشياء بالنسبة إلى القيم، وننظمها في تطور وحيد» والتاريخ «ينظّم الأحداث في الجملة الكاملة لصيرورة فريدة»(ص١٥٣). «أما الانتقال من المفرد إلى الدلالة، فإنه لايكون مؤكداً، إلا في الحالة التي تكون فيها الفرادة ذات دلالة؛ وحيث تتصل الدلالة بوحدة الكل»(ص١٥٤). وعلى «الوقائع نفسها أن تكون هامة بنظر الجميع» وتبقى المشكلة هي «أن نحسن اكتشاف الموضوعية» والموضوعية التي يصل اليها ريكيرت «شكلية ومجردة ...»(ص١٥٥) ونحن «نعيش الماضي من أجلنا نحن..» وعلينا «أن نقابل بساطة الحل المنطقي بتعقيد الممارسة العملية». «والعلم ليس إلا واحدة من وجهات النظر الممكنةالتي يُـرى بها الماضي»(ص١٥٦). «ثم ألا نحتاج إلى «مذهب» للعلم، لكي ندرك تقدم الحقيقة؟»(ص١٥٨) وينبغي أن يكون نقد العقل التاريخي «خلاقاً بقدر ما هو تأملي، ومشخصاً بقدر ما هو شكلي». فالمنطق المجرد «لا يؤدي إلا إلى تركيبات مفهومية»(ص١٥٩).

عنوان الفصل الثالث هو «فلسفة الحياة ومنطق التاريخ زيمل-١٨٥٨-١٩١٨» ويلخص عناصر مذهب زيمل الأساسية «بمايلي: النسبية الكاملة وتليين الشكلية الكانطية، والنقل السيكولوجي للمقولات، وتمديد مجال الذاتية النقدية الى مجال التاريخ، ودمج الأفكار المستعارة من البراغماتية، ومن مذهب التطور، في نظرية كانطية للمعرفة بعد تحديدها» وسيكون علم التاريخ «تطبيقاً خاصاً لمبادئ النسبية..»(ص١٦٣) والأفكار التي يقدمها

«كثيراً ما تكون أقل عمقاً من تفاصيل التحليلات»(ص١٦٥). وليس في الفلسفة النسبية» واقع «بالمعنى المطلق. والحقيقة الواقعية ليست إلاّ مقولة»(ص١٦٦). «إن عدم وجود «قوانين أولية يجعل القوانين التي يقترحها المؤرخ بمثابة رؤية فنية للواقع»(ص١٧١).

«لا يجعل زيمل نقطة البدء عنده» «جملة العلوم المعنوية الموجودة» كما فعل دلتاي واشكال «معرفتنا على طريقة ريكيرت ...» «إنه ينظر في آن واحد إلى سمات الواقع وفضول العقل..»(ص١٧٢) إن «التعاون بين التاريخ والنظرية يبدو كشيء لا محيص عنه» والتاريخ يدلّ «على أنه علم خاص وليس طريقة لملاحظة الواقع»(ص١٧٣). وفروق «المعنى أو الدلالة في عالم التاريخ، مرتبطة بجوهر الحوادث نفسه». ونحن لا نفهم «الوقائع في فرادتها، إلاّ بعد أن نضعها في مجرى التطور الانساني» ويرى زيمل أن «الحقيقة التاريخية هي حقيقة سيكولوجية. لكن المؤرخ لا ينظر إليها نظرة الباحث»(ص١٧٤). «إنه يركز على المضامين لا على حركاتها». لكن السيكولوجيا «لا يسعها أن تكون أساساً للتاريخ». فالعلاقات المعقولة للمضامين» تحل محل «الفرضيات السيكولوجية، أو على الأقل، تندمج بها. فالفهم هو الذي ينظم بالتدريج تسلسل الصيرورة»(ص١٧٥).

أما في ما يتعلق بالاصطفاء «فإن زيمل يستعيد جزئياً نظرية ريكيرت، ولكنه ينقلها الى المستوى السيكولوجي». وتتعلق تحليلاته «بسيكولوجية المؤرخ لا بمنطق التاريخ»(ص١٧٦). «ولما كان لا بد من كمية ما من المؤثرات لايقاظ الحساسية فكذلك لا بدّ من كمية من تصورات الأحداث لايقاظ الوعي التاريخي»(ص١٧٧). والنجاح يغني «المؤرخ عن الاصطفاء» والتاريخ يكتبه الناجحون... «أما مشروعية التأملات الميتافيزيكية فهي سيكولوجية فقط»(ص١٧٨). والميتافيزيائي يعزو «للصيرورة غاية تنسجم مع تفضيلاته الخاصة». والعالم يناقض الفيلسوف كما يتناقض مع النزعة الوثوقية: فالتاريخ جزئي، لكنه يعي حدوده. أما فلسفة التاريخ

فإنها تنشأ عن إرادة رفع الفرضيات الضرورية إلى مستوى المطلق وخلط الجمل الجزئية التي تنشئها، بالجملة الكلية البعيدة المتناول»(ص١٧٩). وتدور أفكار زيمل الأخيرة كلها حول «فهم الأحداث الماضية وتنظيم التطور». «إن الحادث التاريخي حادث مفرد» وهو يشترك «في فرادة الصورة الكلية». والفهم هو «المشكلة الوحيدة لمنطق التاريخ»(ص١٨١).

وتقوم التأويلات على الفرضيات «لكنها سرعان ما تصبح موضوع شك إلاّ في الحالات البسيطة جداً. وليس غريباً أن يكون للحادث نفسه عدة تفسيرات ممكنة». وقد يستدعي السبب الخارجي «آثاراً مختلفة»(ص١٨٢) ويرد السؤال: «ألا نستطيع أن نفهم إلاّ ما كنا جربناه أو مررنا بتجربتـــه؟» إن زيمل يرى «أن فهمنا يتجاوز حدود تجربتنا الحقيقية» والانسان «مضــطر إلى الاعتماد على المغامرة بفرضية من الفرضيات: فكل منا يحمل في ذاته تجارب متراكمة خلفها الأجداد وهي تظل لا شعورية»(ص١٨٥). وذاكرة الاجداد «هي التي تفسر العبقرية، أي القدرة على التخلص من ضيق الشخصية». ويصح «أن يعني فهم الآخرين أننا نجد أنفسنا فيهم». وسيكون الفهم «نوعاً من التحوير لانفسنا». أو علينا «أن نوسّع الأنا إلى حدود الانسانية كلها». لكن زيمل لم يرض هذا الحل(ص١٨٦). وظل «سجين المصطلحات التي طرح بها المشكلة»(ص١٨٧). ويسعى زيمل كي «يقدّم مضموناً دقيقاً لكلمة الدلالة». «ويُدخل دور الفهم في نظرية للفهم المنظور إليه كما لو أنه «مشاركة نفسية» وصحة الفهم «كصحة الرسم، إنما تُعرف بالنسبة إلى مزاج الرسام»(ص١٨٨). «والفارق بين العلم والواقع فارق متغير تبعاً للواقع نفسه، الذي يتقطع كما في الفن، أو يظل مستمـــراً كما في تاريخ الكنيسة»(ص١٩٠). «والتجربة التاريخية هي تنظيم المضامين التي هي تعابير عن الحياة» «إن تآزر الأحداث ووحدة التتابـــع هـــو القاعـــدة في العلم»(ص١٩١). «ونحن نقطّع ماضينا بطريقة نرد بها جريان الديمومة إلى عدد صغير من الصور المفهومة المعقولة»(ص١٩٢). لكن «كيف نشرح

عاطفة أو فكرة من غير أن نحسب حساب المؤثرات التي لا حصر لها، والتي تؤثر في كل الناس؟»(ص١٩٥). إن زيمل يبرر «جملة القوانين التاريخية معتبراً أنها استباقات ميتافيزيائية للنتائج الأدق التي سيحملها الينا التقدم في البحث، في الاتجاه المزدوج للبسيط والعام. ولكنه يرى فيها أيضاً وسيلة نوعية لفهم الأشياء»(ص١٩٦). «وما تقسيم الزمان الى هنيهات، إلاّ شيء لاحق للاستمرارية الحياتية»(ص١٩٧). وزيمل يعود باستمرار إلى «تجاوز التضاد الأساسي بين الواقع وبين علم الصيرورة، أو بين الحياة وعلم الماضي، بصورة أعم»(ص١٩٨). والفهم الموضوعي هو «في جوهره لازمني. فالحقيقة والجمال لايتعلقان بزمان ولا مكان، على حين أن العمل في جوهره عمل متمكن زمانياً ومكانياً»(ص٢٠٠). «إن الفهم يظل تاريخياً بمعنى أنه يتجه إلى الحياة، ويتخذها موضوعاً، لا إلى الافكار الخالدة»(ص٢٠١) وتجربة الماضي «المعقولة أو المفهومة، تظل بعيدة عن التشابك اللا متناهي لخيوط الواقع، وعن بساطة مصير الانسان (أو الشخص) أو حتى عن جوهر الحيناة الذي لا يمكن التعبير عنه»(ص٢٠٢). إن إعادة «تكوين الماضي شيء متوسط بين العلم والفن» والمؤرخ حرٌّ «كالفنان» وتأويل المجاميع لا «ينفي التأويلات الأخرى»(ص٢٠٣). وماكس فيبر يرى أن المؤرخ «حرٌّ في البداية في اختيار الوقائع. ثم إنه بعد ذلك خاضع للواقع ...» وتقرير الوقائع يتعلق «هو وحده بالفكر العلمي». والعلم التاريخي «لا يدرك الحياة كما تجري في الواقع»(ص٢٠٤).

«لم يكن زيمل مؤرخاً قط» بدأ حياته عالم اجتماع ثم مؤرخاً للفلسفة «وظل يهتم بالأخلاق دوماً». فمن العبث أن «نقارن ممارسته بنظريته، ونقارن هاتين بنظريته الميتافيزيكيه»(ص٢٠٧). «إن علم الاجتماع هو علم هذا العصر» ومع ذلك «فإن الصلة الاجتماعية لم تكن قط في مثل هذا الوهن..» إن كثرة «الحلقات الاجتماعية التي تتصالب في كل منا،

تضمن للجميع أو لكل فرد، أصالته وشيئاً من الاستقلالية»(ص٢٠٩). ونجد اليوم «أننا نخضع لقوى لا شخصية أو سلطات مجردة». والانسان «يختفي اكثر فأكثر وراء الوظيفة»(ص٢١٠). والمؤسسات «والثقافة الناشئة عن الجهد الإنساني تقف ضد منشئها». «وسواء أكانت العبودية للأشـــياء أم للجماعة فإن الفرد يظل عبداً»(ص٢١١).

يعود زيمل إلى «الميتافيزياء دون أن يجـــد سبيـــلاً إلى التفـــاؤل أو العقلانية، ودون أن يترك مستوى التاريخ». «إن الحياة الانسانية فردية. وكلٌ منا هو جملة»(ص٢١٢) لكننا «نغامر بأن نضيع أنفسنا» وعلى الثقافة «أن تكون واحدة كالفرد..» وهنا نجد أن «نظرية المعرفة وممارسة المؤرخ زيمل تتضحان»(ص٢١٣). «إن زيمل، كمؤرخ، محروم من الحس التاريخي، لأنه يسلب الماضي من الزمان»(ص٢١٤). أما غوته فإنه «يُمثّل اكتمال فكرة الانسان» ويبقى «منطق الحياة، ومنطق الأفكار» متناقضين أبداً.. والفرد هو «نقطة العبور لحركة ما...» «لا يملك حرية التصرف بنفسه..»(ص٢١٥) وما «فقدان الحقيقة التاريخية إلا علامة على مفارقة العقـــل للحـــياة...» وما يهدد «العقل في فلسفة زيمل» هو «تناقضات الحياة، والتطور اللا محدود للأفكار أو المثل، وثقل المنجزات الميتة». «وبدلاً من الإرادة الماركسيـــــة في القضاء على الاغترابات، نجد الاستسلام لسيرورة حتمية في التمظهر الموضوعي»(ص٢١٨). ومتى «قبلنا بمبدأ لا عقلاني أولي» فسوف يكـــون من المستحيل «أن نعيد ادخال العقل ليحدد «ويوجه الوجود. ومن هنا نشأت حتمية المأساة»(ص٢١٩). «ومشكلة التاريخ الحاسمة هي مشكلة الفهم»(ص٢٢٠). وكان زيمل «يتهرب من الصعوبات بالاعتماد على الفن» وكان يكرّس النقائض «عندما يهبها معنى ميتافيزيكياً». ويبدو أنه «لا يعرف في نظريته، خصوبة العلاقات بين الكائن وزمنـــه والصـــلات الخـــلاقة بين الأفراد»(ص٢٢١).

أمّا فلسفته فيقدمها «كرؤية شخصية، هنا أيضاً نجد «النزعة الجمالية» والريبية، أو موقف الشك تجاه المذاهب . . » وهو يهب لفلسفة التاريخ «اتجاهاً لا عقلانياً»(ص٢٢٢). «ولقد ظل زيمل حتى النهاية متأثراً بالفلسفة الكانطية، والفلسفة الوضعية»(ص٢٢٣).

عنوان الفصل الرابع هو «حدود الموضوعية التاريخية وفلسفة الاختيار لدى فيبر». . يقول المؤلف في «المقدمة»: أراد ماكس فيبر أن يكون، وقد كان، رجل علم، ورجل سياسة في الوقت نفسه. وفي هذا تكمن أصالته وعظمته». «وكان في المستوى النظري لا يعرف إلاّ شدّة الحرص على ما هو حق . . » وكان «يطالب بأقصى الحرص على القضية الوطنية». «كان يريد الموضوعية في التاريخ بسبب من السياسة، لا على الرغم منها، على نحو ما يمكن أن يفكر الانسان أحياناً». فالعلم «ليس بنافع إلا إذا كان صحيحاً ...»(ص٢٢٧) ونجد عنده «التضامن بين المنطق والمنظومة تاماً، من غير أن يؤذي استقلالية المنطق أو يفسدها، لأن المنظومة تتطلب علماً يعترف به الجميع». ولم يكن يؤمن «بإمكان وجود ميتافيزياء علمية». وعلى المعرفة التاريخية «ان تكون مستقلة عن كل ميتافيزياء بأوسع المعاني. . »(ص٢٢٨) «ولما كان الاختيار نفسه يتغير بتغير الأشخاص، فإن الحقيقة لا يمكن أن تقوم إلا قبل الاختيار أو بعده، أي إما في تحديد الواقعة المعزولة، وإما في العلاقات بين الوقائع». «إن العلاقات بين الوقائع المختارة بحرية، يمكن أن تتقبل الارتقاء الى مستوى الحقيقة الشاملة. تلك هي الفكرة الأساسية لميتودولوجية فيبر».

إن نفي «الميتافيزياء، وتأكيد السببية، وذاتية الاصطفاء، وموضوعية العلاقات، هي الأفكار الموجهة لمنطق فيبر»(ص٢٢٩). ويجب أن نتحقق من «أن العلاقة التي نقيمها بين حادثين، علاقة سليمة صحيحة وأنها وحدها الصحيحة». فلا مجال «في العلم لذكر كل الأحداث». وهو مثل ريكيرت يؤكد «لا نهائية العالم المحسوس»(ص٢٣٠). والعلم ليس مجرد «استعادة للمدرك بل هو انضاج له» ثم إن «اتساع الواقع يتحدى قدرة

العقل»(ص٢٣١). ولا يمكن أن يتم «الاختيار إلا بحكم فضولنا نحن أصحاب الاختيار»(ص٢٣٢). أما الحادث الجزئي فيمكن أن «يُحتفظ به كعلاقة مميزة لهذا الحادث أو ذاك أو لجملة من الحوادث مفيدة بذاتها»(ص٢٣٢).

إن حضور الرؤى التاريخية يقوم «على بنية الكل وعلى تركيزات التاريخ، وعلى التوزع المختلف للظلال والاضاءة، وعلى ما هو أساسي أو ثانوي». إن الحياة «تتجدد مع القيم التي تحرص عليها» والانسان لا ينتهي من «طرح الاسئلة» وذاتية الاختيار تعبر «عن لا نهائية الفضول التاريخي». كما تعبّر «عن لا نهائية الموضوع..»(ص٢٣٥) والمؤرخ «مرغم على فهم ما يُريد شرحه». ويظل من المنطقي «أن نعيد التفكير في التجربة الحسية، وفي منتجات الذهن عندما نريد أن نشيء علمهما»(ص٢٣٦). وتأويل الأفكار (يتناسب مع وجهة نظر المؤول». «ومتى انتهت التأويلات بدأ العمل العلمي»(ص٢٣٧).

«إن العلم بالأسباب هو علم الواقع لكن الأفكار والمحتوى تبدو متعالية على الواقع. أفيمكن شرح الحق والجمال بالأسباب؟» «أما العلاقة بالقيم فإنّها قلب للموقف الحيوي، عن طريق العلم». ويصل فيبر «إلى الفصل القاطع بين التأويل الصحيح والتأويل التاريخي»(ص٢٣٨). وكل عمل «انساني، في ذاته، غير قابل للاستنفاد...»(ص٢٣٩) ونحن «لانُحسن ادراك عالم المدركات المختلطة أو الغامضة إلا بمقابلتها بتصورات دقيقة». ومتى انتهى «التوحيد بين الفكر والأشياء». لا تحتفظ المفاهيم «إلا بوظيفة الأداة»(ص٢٤٠). ونحن «نحتفظ بما يبدو لنا أنه سمة مميزة. وهكذا فإن المثال النموذجي لا يتم الحصول عليه بالتعميم بل بالعقلنة الطوباوية»(ص٢٤١). إن «النموذج المثالي يقترب اكثر من النموذج المتوسط»(ص٢٤٢). ويرى فيبر «كل مفاهيم العلوم الثقافية وكأنها

نماذج مثاليـة»(ص٢٤٣). والاهتمـام «هو الذي يقوم بالـدور الأول في العلم أو هو الأصل في نموّه» ويمكن «تأويل أفكار ريكيرت بهذه الصورة»(ص٢٤٤). إن أصالة «العلوم الثقافية والنسق الـذي تتبعـه في تطورها ينشأن عن تجذرهما في الحقيقة التاريخية». لكن كل الأفكار الهامة «تظل خارجيـة بالنسبـة إلى المنطـق الصـوري، وغريبـة عن ريكيرت»(ص٢٤٥). ثم إن «إرادة الباحث هي التي تختار الموضوع وتعينه»(ص٢٤٦). وما من قانون يروي الفضول السببـي للمـؤرخ، لأنه ليس هناك من قانون يفسر فرادة الوقائع». وإذا كنا «نكتب تاريخ صيرورة ما، فذلك لأننا نميز الحالة النهائية من الحالة البدائية..»(ص٢٤٧) «وكل علاقة سببية تاريخية ليست أكثر من علاقة احتمال»(ص٢٤٨). «والرجوع إلى السبب هو في جوهره غير محدود. وهو محدود بفضولنا وحده». ويبرهن فيبر «على أن القاعدة والحادث العرضي، أمران مترابطان»(ص٢٤٩). وهو يرى أن على «الأحكام التاريخية، أن تكون «قابلة للفهم» وسببية في الوقت نفسه»(ص٢٥٠). ومن خصائص الوقائع «البيّنـة أو المعقـولة، أنهـا تقبـل دومـاً عـدداً غيـر قليـل من التأويلات»(ص٢٥١). «وقد يتساءل الانسان: إلى أي مدى يمكن للعلاقات المعقولة أن تكون كافية لانشاء علم ما؟»(ص٢٥٢). وهل المعيار «من حيث هو معيار، والحق من حيث هو كذلك، يتقبلان أن يكونا موضوعاً لعلم موضوعي؟» لقد أجاب فيبر «سلباً في الحالين. إن المـؤرخ لا يعرف إلا الصحة التجريبية للمعايير أو الحق»(ص٢٥٣). «وليست المعايير إلا نوعاً خاصاً من التصورات»(ص٢٥٤).

إن «العلاقة الحقيقية» «ليست، هي أيضاً، إلا نموذجاً مثالياً، أي أنها أداة بحث». إن الحقيقـة تساعدنا على كشف الخطأ ثم على التأريخ له»(ص٢٥٦). وكان فيبر يرى «أن الحقيقة في نظر المؤرخ ليست إلا حادثاً نفسياً»(ص٢٥٧). ويرى فيبر «أن المؤرخ يؤول سلوك أشخاصه بالاعتماد

أولاً على النموذج المثالي للعقلانية النهائية». وعلاقات «الاشارات والحركات داخل المكان شيء يُفهم مباشرة». ونحن «نفهم العامل من خلال عمله»(ص٢٥٨). والموضوع «المادي لسوسيولوجية فيبر» هو «عقلنة العالم الحديث» «فعلاقة الوسيلة بالغاية واضحة»(ص٢٥٩) وكان فيبر يكرر قوله إن «التاريخ يستخدم طريقة عقلانية ولكنه هو غير عقلاني (أو غير معقلن)»(ص٢٦٠) ونحن «نفهم تماماً سلوكات عقلانية ذاتياً وغير عقلانية موضوعياً»(ص٢٦٢)

ويميز فيبر «بين فهم عقلاني» «وبين إعادة انتاج عاطفية، كما لو أن طريقة الفهم تختلف طبيعةً، تبعاً لأمر العقل أو العاطفة»(ص٢٦٥). والتضاد يتعلق «بالطريقة العقلانية أو اللا عقلانية لتحديد الغايات، وبالطبيعة النفسية للدافع (أو الاندفاع)»(ص٢٦٦). وكان يبذل «ما يستطيع من الجهد للبرهان على أنه لا يوجد لا تركيب ولا إبداع، إلا بالنسبة إلى ذاك الذي يردُّ الوقائع إلى قيم. وبتعبير آخر: لا شك أن في الصيرورة الإنسانية تنوّعاً لا ينتهي». وعلى «ذلك فإن الاصطفاء أمر لامناص عنه...»(ص٢٦٨) «والتاريخ جزئي دوماً لأن الواقع لا متناه، ولأن البحث يتغير بتغير التاريخ». «والفهم سمة نوعية من سمات علوم الثقافة. وهي تشتق من الطبيعة الخاصة للوقائع»(ص٢٦٩).

«إن استحالة البرهان على أحكام القيم تقع في صلب تفكير فيبر، وتستند الوحدة بين العلم والعمل إلى هذا التأكيد الأساسي...» ذلك لأنه «كان يريد معرفة حيادية وسياسة تبنى على الارادة. والعلم نفسه يجعل حرية القرار ضرورية شريطة ألا يخرج عن إطار الموضوعية»(ص٢٧٠) وعلم الثقافة «شيء لا بد منه للطفل»(ص٢٧١). إن العلم يجعلنا نعرف ماذا في وسعنا أن نفعل لا ما علينا أن نفعل»(ص٢٧٢). والفرد «يستخدم

الحتمية بدلاً من أن يكون عبداً لها» والعلم «يرغم الرجل السياسي على تحليل إرادته الخاصة»(ص٢٧٣). والاختيار «أمر لا بد منه» مع أن «الواقع غير معني بمقاصدنا الروحية». وفي كل المفاهيم «العليا كالحرية والمساواة أو العدالة، تناقضات لا مجال للتوفيق بينها»(ص٢٧٤). «ولامكان للقداسة في حياة الجماعات». فالسياسة «في جوهرها لا أخلاقية لأنها حلف مع القوى الجهنمية»(ص٢٧٥). إن الانسان «غير منسجم مع محيطه ولا هو على وفاق مع نفسه». فكيف «ائتلفت الحتمية الطبيعية للحوادث مع الارادات الحرة للناس؟» «إن فلسفة الاختيار هي فلسفة التاريخ». وكل شيء «من حيث المبدأ يبدو متعلقاً بالمعرفة. ولكن المعرفة لاتدرك جوهر الأشياء ولا قوانين الوجود»(ص٢٧٦). وليس الفهم أن نعيش «من جديد ما وقع سابقاً، بل أن نعيد انشاءه». «والفكرة الاكثر تميزاً، والأدعى إلى النقاش، لدى فيبر هي فكرة رد الواقع كله إلى حوادث نفسية ...»(ص٢٧٨) واختيار المؤرخ يختلط «باختيار الانسان السياسي»(ص٢٧٩). وفلسفة السياسة «جوهرياً هي فلسفة القرارات الآنية أو الفورية»(ص٢٨٠). «ولما كان ماركس يريد ردّ الانسان إلى كامل انسانيته فإنه كان يضع نفسه في إطار جدل تاريخي موجّه نحو حقيقة انسانية تشدّه إليها. أما فيبر فإنه على العكس، كان يتصلّب في موقف يائس، كما لو أنه يريد اختبار قدرته على الصبر»(ص٢٨١).

عنوان الفصل الخامس هو «مقارنة المذاهب» ونجد في المقدمة قولاً بالغ الدلالة هو «نجد على الرغم من اختلاف المفردات، وتضاد الميتافيزيائيات، نفس المشكلات، إن لم نجد نفس الأجوبة أو أجوبة تتقابل وتتكامل على الأقل»(ص٢٨٥). «إن لديلتاي وزيمل وريكيرت وفيبر رؤى مختلفة عن العالم التاريخي». وكل «أنماط الوقائع يمكن أن تجد مكاناً في أطر منطق

ريكيرت». ونظرية زيمل «تستجيب بالدرجة الأولى لفلسفة الفرديـــة، التي هي في آن واحد موضوع العلم وذاته»(ص٢٨٨) وديلتاي «يتصوّر ترجمة الحياة لانسان ما، بمثابة التاريخ لعصر أو لثقافة أو لجيل». وزيمل «يجد أن عليه أن يعارض الفرد بالمجتمع . . »(ص٢٨٩) «أما رؤية فيبر التاريخية فإنها مختلفة أيضاً». وهي قريبة من رؤية ديلتاي: «فمدُّ التاريخ يتنامى إلى اللانهاية، مغتنياً دوماً بأعمال أصيلة». لكن ديلتاي يرى إمكانية «التصالح» «أما عالم فيبر فإنه، دوماً، متناقض فالصراعات «تؤلف معنى التاريخ نفسه، كما تؤلف نسيجه ولحمته»(ص٢٩٠).

ثم يعرض المؤلف جملة المشكلات الاساسية التـــي صادفناهـــا. وهي مشكلة الاصطفاء، ومشكلة الفهم، ومشكلات العلاقات التاريخية والماضي والحاضر. . (راجع ص٢٩١-٢٩٢) ليقول إن فيبر وحده هو الذي «يقدّم نظريته منسجمة. غير أنه لا يصل إلا الى حقيقة جزئية على مستوى وحيد للواقع». وتنشأ السببية في مذهب فيبر «عن محاكمات احتمالية بالاعتماد على تمييز دقيق «بين المجاميع والأعراض. وبالعكس فإن زيمل وديلتاي يصلان «وبطرق مختلفة إلى نفي السببية التاريخية؛؛»(ص٢٩٥) ويطرح المؤلف السـؤال: «تُرى ما هو منهج المؤرخ الذي يؤسس موضوع العلم؟ سيجيب زيمل بالقول: إنه توثيق الوقائع. وسيقـــول ريكيـــرت: إنه اصطفاء هذه الوقائع. وسيرى فيبر أنه الكشف عن العلاقات السببية، ليأتي بعده ديلتاي ويقول: إنه تكوين الجمل (والجمل هنا تعني مجموع سمات عهد ما، ووصفه ككل من جميع جوانبه)»(ص٢٩٦). إن المؤرخ «على طريقة ديلتاي يعتقد أنه يفهم الكليات نفسها من مصدر وحدتها»(ص٢٩٧).

إن التاريخ «ينشأ عن الاسئلة التي توجهها إلى الماضي كائنات ما تزال تحيا وتبدع . . » ونحن «نعزل علاقات سببية مقبولة، ونحاول فهم

الأحداث، وفصل تجربة الماضي عن الشخص الذي ينضجها»(ص٢٩٨). «فهنا عالم من الأشياء المتناثرة إلى ما لا نهاية، يجمعها الخيط الوحيد للسببية، أي عالم من الدلالات الملتبسة. لكن التاريخ يتقبل دوماً تأويلات جديدة»(ص٢٩٩). وكانت «النزعة التاريخية ماثلة لدى ديلتاي وفيبر وزيمل» ونلاحظ أن «بين المذهب النقدي، والنزعة التاريخية المعاصرة تضاداً مزدوجاً» فالمذهب النقدي «يؤمن بالعلم (وبالنقد) لا بالفلسفة. أما النزعة التاريخية فإنها تؤمن بالفلسفة لا بالنقد دوماً، ولا تؤمن بالعلم دوماً...»(٣٠١) «وترقى بنا فلسفة الانسان التاريخي إلى ما فوق النزعة النسبية للانسان في التاريخ»(ص٣٠٢). ويركز فيبر «الموضوعية على العلاقات السببية» فنلاحظ أن «التجدد المستمر للعلوم الثقافية يُركز عليها» ويصبح «نقد ديلتاي للعقل التاريخي» «سجين النسبية التاريخية»(ص٣٠٥)، ومجرد «ملاحظة العلوم المعنوية والاجتماعية يبرهن على أن الطريقة المستخدمة والمفاهيم المستعملة تتغير بتغير الفلسفات التي يتبناها المؤرخون». «إن نقد العقل التاريخي يعين حدود الموضوعية التاريخية ولا يعين أسس الموضوعة التاريخية»(ص٣٠٦).

إن «ديلتاي يقوم في أصل الفلسفة الالمانية المعاصرة، وهي فلسفة للفرد ومن أجله. وكان فيبر فيلسوفاً من الدرجة الأولى» «لأنه فكر في شروط السياسة وضرورات الاختيار أي في مصير الجميع ومصير كل فرد»(ص٣٠٧).

* * *